AMORE, SESSUALITÀ E MATRIARCATO

Per secoli la superiorità del maschio è stata considerata un dato incontrovertibile – nella sua origine divina e nella sua realizzazione biologica –, finché Jacob Bachofen, verso la metà del secolo scorso, scoprì e descrisse società a organizzazione matriarcale. Erich Fromm è stato il primo psicoanalista a occuparsi di questa rivoluzionaria scoperta, rimasta pressoché ignorata per quasi un secolo, ponendo la questione dell'importanza del matriarcato per comprendere l'essere umano, la sua sessualità, i suoi meccanismi affettivi. Scritti tra il 1933 e il 1970, i saggi che compongono questa raccolta sorprendono per la loro estrema attualità e per le implicazioni che la questione del rapporto fra i sessi presenta a livello non solo psicologico, ma anche antropologico e storico.

Erich Fromm (Francoforte 1900 – Locarno 1980) ha studiato alle università di Heidelberg e di Monaco e all'Istituto di Psicoanalisi di Berlino. Con Adorno, Horkheimer, Marcuse e altri ha lavorato nell'ambito dfel famoso Institut für Sozialforschung di Francoforte. Nel 1934 si è trasferito negli Stati Uniti; ha insegnato al Bennington College, alle università di Columbia, del Michigan, di Yale, oltre che all'Università nazionale del Messico. Tra le sue opere più famose, in edizione Oscar: *Fuga dalla libertà* (1963), *L'arte di amare* (1968), *La crisi della psicoanalisi* (1971), *Anatomia della distruttività umana* (1975), *Grandezza e limiti del pensiero di Freud* (1979), *La disobbedienza e altri saggi* (1982), *Avere o essere?* (1986), *L'inconscio sociale* (1992).

In copertina:
illustrazione di Ferenc Pintér

Lire 12.000

FROMM
AMORE, SESSUALITÀ E MATRIARCATO

FROMM

AMORE, SESSUALITÀ E MATRIARCATO

OSCAR MONDADORI

Dello stesso Autore
Nella Collezione Oscar saggi

L'arte di amare
Avere o essere?
Anatomia della distruttività umana
Grandezza e limiti del pensiero di Freud
L'amore per la vita
La disobbedienza e altri saggi
La crisi della psicoanalisi
Da avere a essere
Scritti su Sigmund Freud
L'inconscio sociale
Fuga dalla libertà
Psicoanalisi della società contemporanea
L'arte di ascoltare
L'arte di vivere
Psicoanalisi e religione
Anima e società

Erich Fromm

Amore, sessualità e matriarcato

a cura di
Rainer Funk

traduzione di
Adriana Apa

Arnoldo Mondadori Editore

Titolo originale dell'opera
Liebe, Sexualität und Matriarchat

I edizione Oscar saggi Mondadori giugno 1997

I saggi *La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale* e *Significato attuale della teoria del matriarcato* sono tratti da Erich Fromm, *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1976, trad. di Giovanni Fattorini.

ISBN 88-04-42737-X

Questo volume è stato stampato
presso Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento Nuova Stampa – Cles (TN)
Stampato in Italia – Printed in Italy

Indice

Premessa del curatore

«Non si può comprendere la psicologia femminile, e neppure quella maschile, se non si tiene presente che da circa seimila anni tra i sessi è in corso una guerra. Ora questa guerra si è trasformata in guerriglia Le donne sono state sconfitte dal patriarcato seimila anni fa, e da allora la società si è fondata sul principio della dominazione maschile. Ma non esiste dominio di una parte dell'umanità sull'altra, di una classe sociale, di una nazione o di un sesso, che non generi anche ribellione: furia, odio e desiderio di vendetta negli oppressi e sfruttati, e paura e insicurezza in chi sfrutta e opprime.» In questa dichiarazione pubblicata il 16 febbraio 1975 sul settimanale italiano «L'Espresso» si ritrova in sintesi il pensiero fondamentale di Erich Fromm sulla questione del rapporto tra i sessi. Non è la differenza tra i sessi a creare problemi, ma piuttosto il fatto che sia stata utilizzata ad altri fini.

Erich Fromm era interessato non tanto alla differenza anatomico-biologica tra i sessi, ma al modo in cui questa è stata funzionalizzata nel corso della storia dell'umanità. L'alterità di un sesso rispetto all'altro ha la funzione di assicurare la sopravvivenza dell'umanità; ma evidentemente la forza di attrazione esercitata dall'altro sesso non ha impedito all'uomo

alle conversazioni con il medico di Baden-Baden Georg Groddeck. L'importanza dell'opera di Bachofen, *Il matriarcato*, nello sviluppo del pensiero di Fromm è inestimabile. Un'eco si ritrova già negli scritti che risalgono al principio degli anni Trenta, ma l'ammirazione per Bachofen percorre l'intera produzione di Fromm. Ancora in età avanzata egli annoverava Bachofen tra le fonti più significative del suo pensiero ed era instancabile nel consigliare la lettura del *Matriarcato*.

I saggi compresi nella prima parte di questa raccolta sono una prova eloquente dell'entuasiasmo con cui Fromm aveva assimilato le conoscenze di Bachofen sulle strutture sociali proprie del matriarcato e del patriarcato; in essi inoltre Fromm si rivela un acuto precursore di una tematica come quella del rapporto tra i sessi, oggi divenuta di grande attualità.

Qui vorrei aggiungere ancora qualche dettaglio di natura editoriale su due saggi compresi nella prima parte, e finora inediti.

Il saggio "Bachofen e la scoperta del matriarcato" si trovava presso il «Lascito Erich Fromm». Fu scritto in inglese a metà degli anni Cinquanta per fare da introduzione al progetto di una edizione inglese del *Matriarcato*, che non venne mai pubblicata. Solo nel 1967 la Fondazione Bollner ha espresso il suo consenso a una traduzione della principale opera di Bachofen. Nel frattempo l'introduzione di Fromm, dal titolo "Bachofen Significance for Today", era stata dimenticata e non fu dunque mai pubblicata da Fromm.

Il saggio "La creazione maschile" è stato da me di recente rinvenuto nella parte del lascito di Fromm presso la New York Public Library. È stato scritto in tedesco. La datazione del 1933 non è accertata. Il fatto che nel manoscritto si faccia riferimento alla cultura europea e a quella *americana* lascia supporre che esso sia stato redatto nei primi mesi dopo l'emigrazione negli Stati Uniti. Negli scritti successivi Fromm tornerà spesso a confrontare, come qui appunto, i miti della creazione biblici e quelli babilonesi.

Le strutture sociali matriarcali e patriarcali sono essenziali alla tematica delle relazioni tra i sessi, pur non essendo gli unici fattori determinanti. Nella seconda parte del presente volume Fromm si domanda se sia possibile individuare un nesso tra il sesso e il carattere di un individuo. Nel saggio "Sesso e carattere" del 1943 Fromm cerca di spiegare che le differenze biologiche tra uomo e donna comportano anche differenze caratterologiche. L'argomentazione si incentra sui diversi ruoli dell'uomo e della donna nella relazione sessuale, e sulle conseguenze caratterologiche a essi connesse. Senza dubbio queste sono legate anche ad altri fattori di origine sociale, i quali esercitano effetti assai più incisivi e sono in grado di rafforzare o attenuare o ribaltare le differenze di radice biologica. In questo volume viene presentata la versione del saggio ampliata da Fromm nel 1948 con una serie di passaggi molto importanti.

Il secondo contributo sul tema «differenze tra i sessi e carattere» porta il titolo "Uomo e donna", ed è frutto di una conferenza tenuta da Fromm nel 1949; qui vengono riportati anche i temi più importanti affontati da Fromm nella discussione che ne seguì. Questo scritto, pubblicato nel 1951, si discosta da un punto di vista teorico dal saggio "Sesso e carattere", nel senso che qui Fromm non tenta neanche più di desumere differenze caratteriali tra i sessi partendo da dati biologici specifici, ma si limita a constatare lapidariamente: non è vero che le difficoltà nelle relazioni tra uomo e donna siano per loro natura condizionate dalla differenza tra i sessi. I rapporti uomo-donna sono in primo luogo relazioni tra esseri umani. Queste sono a loro volta definite dal carattere sociale di volta in volta dominante. Il carattere sociale attualmente dominante è caratte-

di fare appello alla differenza per esercitare il suo potere. Più interessante è per Fromm l'indagine su come la funzionalizzazione della differenza tra i sessi abbia un'influenza psichica sul senso di identità del singolo e sulla convivenza tra gli uomini, e tra i due sessi in particolare.

Una soluzione che miri a trasferire il potere dall'uomo alla donna alimenta il conflitto tra i sessi. Per questa ragione, nell'intervista del 1975 appena citata Fromm non tiene in gran conto un movimento femminista che in effetti continua a promuovere il principio patriarcale, con l'unica differenza di teorizzare un passaggio di potere dagli uomini alle donne, perché in tal modo le donne non hanno la possibilità di emanciparsi in quanto esseri umani. «La guerra continua e genera necessariamente odio e sadismo in entrambe le parti. Sfruttate e sfruttatori si trovano sulla stessa barca, come il prigioniero e la sua guardia: si minacciano l'un l'altro e si odiano, perché temono ciascuno gli attacchi dell'altro. Così gli uomini hanno paura delle donne, anche se fingono il contrario.»

Non esiste problema psicologico tanto controverso e complesso come quello del rapporto tra i sessi; il motivo è assai semplice: viviamo ancora nella tradizione del patriarcato, ciascuno di noi nutre prevenzioni su questo tema e ne è toccato, è vittima di esagerazioni e proiezioni. Per giungere a un chiarimento dobbiamo divenire consapevoli di essere partecipi del modello di pensiero patriarcale, e dobbiamo elaborare modelli percettivi e di pensiero matriarcali. Solo in questo modo potremo prefigurare e praticare un approccio alla realtà che integri le differenze tra i sessi.

Un'analisi sensata dovrà prendere le mosse dalla funzionalizzazione della differenza tra i sessi fin dal momento dell'istituzione del patriarcato. Fromm lo aveva compreso già alla fine degli anni Venti grazie alla lettura degli scritti di Johann Jakob Bachofen e

rizzato dal fatto che oggi gli esseri umani non sono orientati a se stessi e alle peculiarità specifiche al proprio sesso, ma al mercato, al successo, alle aspettative degli altri, al ruolo che viene loro assegnato. Si potrebbe affermare che «nell'orientamento mercantile le relazioni tra uomo e donna conservano ancora solo pochi tratti specifici».

Fromm ritiene che la questione del rapporto tra i sessi sia determinata tanto dalle strutture sociali matriarcali e patriarcali quanto dall'orientamento del carattere sociale di volta in volta dominante. Ciò ha conseguenze di ampia portata sul ruolo e sul modo di intendere la sessualità; così, nella terza parte del presente volume, due interventi affrontano la tematica relativa al sesso e alla sessualità. Il primo saggio, dal titolo "Sessualità e carattere", fu scritto nel 1948 in occasione della pubblicazione del Rapporto Kinsey. Ma Fromm vi fa riferimento solo per inciso. Prendendo le distanze da Sigmund Freud, che considerava il carattere di un uomo o di una donna determinato dalla pulsione sessuale, per Fromm si tratta proprio del contrario: «Dal nostro punto di vista il comportamento sessuale non è la causa bensì l'effetto della struttura caratteriale di una persona». Non è la sessualità a determinare la riuscita della relazione, ma è il tipo di modello relazionale, di carattere, a determinare il comportamento sessuale. I problemi specificamente riconducibili al sesso, dunque, non risultano da differenze sessuali, ma sono principalmente espressione del particolare tipo di relazione tra due individui.

Ciò non vale soltanto per le relazioni eterosessuali ma anche per quelle omosessuali. Il saggio "Mutamento nel concetto di omosessualità" è l'unico articolo di Fromm interamente dedicato a questo tema, e viene qui pubblicato per la prima volta. Fa parte del lascito newyorchese ed è stato scritto in inglese intorno al 1940. In esso Fromm dimostra che la teo-

ria freudiana dell'omosessualità non trova conferme nella prassi terapeutica. L'omosessualità non costituisce una realtà clinica a se stante ma è un fenomeno che si manifesta in concomitanza con diversi problemi caratteriali, e mostra la tendenza a risolversi non appena vengono risolti i problemi caratteriali generali. Anche in ciò Fromm trova conferma che non è la sessualità a determinare il carattere, bensì è l'orientamento caratteriale a determinare il comportamento sessuale. Perciò esistono tanti tipi di comportamento omosessuale quanto eterosessuale, e le relazioni tra omosessuali mostrano gli stessi problemi di quelle tra eterosessuali.

Se dunque il problema della relazione tra i sessi non è primariamente il risultato delle differenze sessuali, ma la differenza sessuale viene piuttosto utilizzata per dar sfogo ad altre pulsioni quali l'esercizio del potere e la sottomissione, l'amore e l'odio, allora il problema del rapporto tra i sessi è soprattutto quello di individuare l'orientamento caratterologico che determina le relazioni tra gli uomini: amore o odio, amore per la vita o fascino della violenza. La quarta parte del volume affronta perciò questi orientamenti di fondo, decisivi anche rispetto alla questione sessuale.

L'articolo "Egoismo e amore per se stessi" fu pubblicato nella rivista «Psychiatry» nel 1939 e, a eccezione della prima parte, che nel 1947 Fromm incluse nel volume *Psicoanalisi ed etica*, è rimasto dimenticato. È uno dei saggi più importanti di Fromm. In esso Fromm, assai prima degli studi sulla psicologia del Sé e sulla teoria del narcisismo, elabora una teoria del Sé in cui, in contrasto con Freud, dimostra che esiste sempre una corrispondenza tra rapporto con se stessi e rapporto con gli altri. Invece di prendere le mosse da un contrasto tra amore per se stessi e amore per il prossimo, Fromm presuppone una corrispondenza e correlazione tra rapporto con se stessi e rapporto con

l'oggetto. Perciò egli sottolinea la necessità di una relazione positiva con se stessi, dell'amore per sé. Solo se questo viene frustrato si giunge a forme di egoismo e narcisismo compensative della mancanza di amore per se stessi. Fromm ritiene che la stessa logica sia applicabile anche riguardo all'odio, tanto che egli parla di un odio reattivo e di un odio caratterialmente condizionato. A questo proposito è sorprendente la chiarezza con cui Fromm, nel 1939, ha potuto descrivere i fondamenti psicologici del nazionalsocialismo in Germania. (La ripartizione in paragrafi con un loro titolo è stata da me operata per articolare meglio la materia.)

Amore e odio sono orientamenti fondamentali del carattere, e plasmano il comportamento dei sessi. Nel corso del XX secolo amore e odio hanno acquisito un significato molto più ampio e nello stesso tempo più preciso. Non si parla più soltanto di amore, ma di biofilia, vale a dire di amore per ciò che è vivo, per ciò che cresce e si sviluppa. E non si parla più solo di odio, ma di piacere di distruggere e di volontà di distruzione, di attrazione per ciò che è inanimato, di fascino per la violenza, di amore per la morte: di necrofilia. L'ultimo saggio, pubblicato da Fromm nel 1967 in una rivista americana, è dedicato a questo argomento. Decisivo per il futuro dell'uomo non è la questione sessuale, ma il fatto che sia l'amore per la vita oppure l'amore per la morte a determinare le nostre relazioni, e dunque anche le relazioni tra i sessi. «È tuttavia difficile sperimentare questa modalità di approccio in una cultura che premia il risultato a scapito del processo, gli oggetti a scapito della vita, che trasforma i mezzi in fini e ci insegna a usare il cervello laddove è in gioco il cuore. Amare un'altra persona e amare la vita non sono cose che si possano liquidare in modo sbrigativo. Ciò è possibile con il sesso ma non con l'amore. Senza il piacere della *quiete* non c'è amore.»

Matriarcato e creazione maschile

1. Bachofen e la scoperta del matriarcato
(1955)

Jakob Bachofen (1815-1887) è noto solo a una cerchia relativamente ristretta di specialisti. Eppure non è affatto un «autore dimenticato»: non è mai stato famoso né celebre neanche all'epoca della pubblicazione dei suoi scritti o subito dopo la morte. Negli ultimi anni della sua vita, la sua opera riscosse riconoscimento e ammirazione presso alcuni antropologi quali Adolf Bastian e Lewis H. Morgan; anche Friedrich Engels e Karl Marx furono fortemente influenzati dal suo pensiero. Bachofen fu quasi completamente ignorato per molto tempo, fino a quando, negli anni che precedettero la Prima guerra mondiale, un piccolo gruppo di intellettuali tedeschi di matrice romantica ricominciarono a leggere le sue opere e a diffonderne il nome, seppure in circoli ristretti. È solo negli anni recenti che si riscontra un nuovo, crescente interesse per Bachofen, non soltanto in Germania e in Svizzera, ma anche nei paesi di lingua inglese e spagnola.

La sorte singolare cui è stata soggetta l'opera di questo studioso risulta tanto più evidente se confrontata con quella di un altro genio come Sigmund Freud, il quale, una generazione più tardi, si trovò a lavorare su tematiche intimamente affini. Che diverso destino! Freud diventa uno dei pensatori più noti al mondo, le sue idee e i termini da lui adoperati en-

trano nel linguaggio comune, i suoi libri sono tradotti in tutte le lingue, le sue teorie costituiscono materia d'insegnamento in numerosi istituti; Bachofen rimane invece una figura sconosciuta al grande pubblico, ammirata da pochi e ridicolizzata dalla maggior parte degli specialisti. Il contrasto è ancora più stridente se solo si considera che per taluni aspetti Bachofen ha anticipato Freud e che talvolta ha fornito risposte molto più acute alle stesse domande.

Solitamente si ritiene che il risultato più significativo della ricerca di Bachofen sia stata la scoperta del matriarcato. Attraverso lo studio dei miti e dei simboli romani, greci ed egizi, egli giunse alla conclusione che la struttura sociale patriarcale, che ha informato di sé l'intera storia del mondo civilizzato, fosse relativamente recente, e che fosse stata preceduta da una cultura in cui il ruolo di comando spettava alla madre – rappresentata dalla Grande Dea – che era il capofamiglia. Bachofen suppose inoltre che, agli albori della storia, la fase del matriarcato fosse stata preceduta da un'altra forma sociale più primitiva e meno civilizzata, l'«eterismo». Fondata interamente sulla naturale produttività della donna, questa forma non conosceva l'istituto del matrimonio né leggi né principi né ordine: uno stato di vita comparabile alla crescita selvaggia della vegetazione di una palude. La fase del matriarcato si situa dunque tra lo stadio più basso e lo stadio più elevato dello sviluppo umano, quello del patriarcato. In questo governa il padre in quanto rappresentante dei principi del diritto, della ragione, della coscienza e dell'organizzazione sociale gerarchica.

La teoria di Bachofen è assai più che un'ipotesi antropologica su determinati fenomeni preistorici. Essa costituisce un'ampia e approfondita filosofia della storia, per molti aspetti simile a quella di Hegel e in particolare di Marx. Per Marx la storia prende

avvio da uno stato originario di uguaglianza, caratterizzato per contro da un basso grado di autocoscienza e da forze produttive limitate. L'uomo si evolve attraverso l'evoluzione del lavoro: egli sviluppa la ragione, la propria abilità, la propria individualità. Alla fine egli ricostituirà l'armonia originaria, ma su un nuovo livello di razionalità e tecnica. In Bachofen l'evoluzione segue un processo analogo, ma si incentra sul ruolo dominante occupato di volta in volta dalla figura materna e da quella paterna. La storia muove da un mondo materno pre-razionale a un mondo patriarcale razionale, ma al tempo stesso anche dalla libertà e dall'uguaglianza alla gerarchia e all'inuguaglianza. Alla fine l'uomo tornerà ai principi dell'amore e dell'uguaglianza su un nuovo piano, nel quale siano sussunti principi matriarcali e patriarcali.

Ma l'importanza di Bachofen non si esaurisce certo in questo schema di evoluzione storica. Analizzando la natura dell'amore materno e paterno, Bachofen ha spianato la strada allo studio di una problematica centrale alla psicologia, quella dello sviluppo psichico individuale e sociale. Bachofen non è un «precursore» della moderna psicologia, ma piuttosto un «pioniere» che ha aperto una via, consegnandoci intuizioni che oggi, a più di un secolo dalla nascita delle «scienze dell'uomo», si rivelano ancora più efficaci e, paradossalmente, più moderne di quanto non lo fossero ai suoi tempi. Cercherò qui di seguito di argomentare queste affermazioni.

Probabilmente il dato più importante dell'opera di Bachofen è stato l'analisi della natura dell'amore materno e paterno, e delle conseguenti differenze fra il legame con il padre e quello con la madre. Bachofen non è interessato alla madre e al padre reali di un determinato individuo, ma al «tipo ideale» di madre e padre in senso weberiano o, per dirla con Carl Gustav Jung, agli archetipi della madre e del padre.

Egli indaga la funzione e il ruolo svolti nell'evoluzione umana dal principio materno e da quello paterno.

Qual è l'essenza della funzione materna?

«Allevando il frutto del proprio corpo la donna impara prima dell'uomo a estendere le proprie cure amorevoli oltre i limiti del proprio io a un'altra creatura, e a orientare tutte le capacità inventive di cui è dotata alla conservazione e al miglioramento dell'esistenza di quest'altro essere. In questa fase la donna è depositaria di ogni cultura, di ogni benevolenza, di ogni devozione, di ogni cura e di ogni pietà verso i morti.»[1]

Amore, sollecitudine, senso di responsabilità nei confronti degli altri scaturiscono dalla madre: l'amore materno è il seme da cui cresce ogni forma di amore e altruismo. E non solo: l'amore materno è la base da cui si sviluppa l'umanesimo universale. La madre ama i figli perché sono figli suoi e non perché rispondono a una qualche condizione o aspettativa. La madre ama i figli in uguale misura, e in tal modo questi esperiscono se stessi come eguali tra loro, essendo per loro centrale il legame con la madre. «L'idea di maternità genera un senso di fratellanza universale tra tutti gli uomini, che declina e non trova più risonanze con l'avvento del principio della paternità».[2] Ne consegue che i principi basilari di una cultura matricentrica sono quelli di libertà e uguaglianza, di felicità e di affermazione incondizionata della vita.

Il principio paterno è invece quello della legge, dell'ordine, della ragione, della gerarchia. Il padre ha un figlio prediletto, quello che più gli assomiglia e più gli sembra adatto ad assumere il ruolo di successore ed erede della sua proprietà e dei suoi compiti terreni. Nei figli patricentrici l'uguaglianza ha ceduto il passo alla gerarchia, l'armonia al conflitto. È merito di Bachofen l'aver individuato il progresso storico nell'evoluzione dal principio matriarcale a quello patriarcale, e avere al tempo stesso riconosciuto gli aspetti positivi e negativi propri tanto del principio materno quanto di quello paterno. L'aver considerato il patriarcato uno stadio evolutivo più avanzato non lo porta a ignorare i vantaggi della struttura matriarcale o a trascurare gli elementi negativi del patriarcato.

Aspetti positivi del matriarcato sono il senso di uguaglianza, di universalità e di affermazione incondizionata della vita. Aspetti negativi sono l'attaccamento «al sangue e alla terra», la scarsa razionalità e la mancanza di progresso. Gli aspetti positivi del patriarcato sono il principio di ragione, la legge, la scienza, la civiltà, la crescita intellettuale e quelli negativi la gerarchia, l'oppressione, l'inuguaglianza, la disumanità. I tratti positivi del matriarcato e quelli negativi del patriarcato sono rappresentati con estrema chiarezza nell'*Antigone* di Eschilo. Antigone rappresenta l'umanità e l'amore; Creonte il despota totalitario, l'idolatria dello stato e l'ubbidienza.

Oltre alla scoperta dell'essenza dell'amore materno e paterno e del ruolo svolto nella storia da entrambi i principi, a Bachofen va anche attribuita la paternità dell'interpretazione dei simboli e dei miti, così come a Freud va riconosciuta la paternità dell'interpretazione dei sogni. In verità lo studio del mito è un interesse che Bachofen ha condiviso con romantici quali Karl Otfried Müller, Joseph von Görres o Georg Friedrich Creuzer. Eppure Bachofen ha fatto mostra di una geniale originalità nel metodo con cui ha svelato il contenuto inconscio e latente del mito. Con scrupolosa attenzione al dettaglio, Bachofen è riuscito a penetrare la superficie del mito

[1] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion, Eine Auswahl*, a cura di Rudolf Marx, Stuttgart 1954, p. 88.
[2] *Ibid.*, p. 89.

giungendo alle sue più profonde e inconsce radici e motivazioni.

Bachofen aveva un dono raro: la capacità di cogliere intuitivamente e successivamente di dimostrare il significato dei simboli. Chiunque voglia imparare a comprendere la ricchezza e la sottigliezza del simbolismo racchiuso nei miti non riuscirà a trovare migliore insegnante di Bachofen. Leggendo, per esempio, il capitolo sulla «simbologia dell'uovo»[3] si comprenderà non soltanto la sua profondità e sensibilità nell'interpretare il simbolo, ma anche la straordinaria pazienza e l'amore per l'oggetto della conoscenza che accompagnano ogni suo passo sulla via della spiegazione del significato di un simbolo o di un mito. D'altronde lo stesso Bachofen era consapevole che la ricchezza e la profondità del mito rendono possibili non un'unica «corretta» interpretazione, ma svariate interpretazioni a seconda della capacità di comprensione cui si è giunti. Il mito, l'esegesi del simbolo, è il «prodotto di un periodo di civiltà in cui la vita dei popoli non si era ancora allontanata dall'armonia della natura».[4] Il mito segue dunque le sue leggi, e una volta che queste siano conosciute, esso possiede la stessa obiettiva e razionale validità di ogni altro fenomeno storico.

Questo ci porta a prendere in considerazione il tipo di approccio e il metodo impiegato da Bachofen per interpretare miti e simboli. Per prima cosa – ed è forse la più importante – Bachofen non si lascia influenzare dall'opinione dominante. Egli possiede la lucida consapevolezza che le sue teorie incontreranno opposizione. Nella *Leggenda di Tanaquilla* afferma: «Questa ostilità, che difficilmente potrebbe essere più radicale, esercita un effetto profondo tanto

[3] *Ibid.*, pp. 21-42.
[4] *Ibid.*, p. 85.

sui risultati quanto sul metodo d'indagine. I risultati ci riconducono a circostanze storiche che un pregiudizio irrigiditosi in dogma considera superate, e che ciononostante risultano essenziali alla comprensione del grande processo storico nel suo complesso».[5]

Il metodo d'indagine di Bachofen muove in larga misura da una premessa: «È necessario che il ricercatore sia capace di rinunciare interamente alle idee del proprio tempo, alle opinioni con cui queste hanno colmato il suo spirito, e di spostarsi al centro di un mondo di pensiero del tutto diverso. Senza questa abiura di sé è impensabile ottenere risultati significativi nel campo dello studio del mondo antico. Chi scelga come punto di partenza le opinioni delle generazioni successive sarà a causa loro sempre più distolto dalla comprensione di quelle precedenti. La frattura si approfondisce, le incongruenze aumentano; quando poi ogni strumento per fare chiarezza sembra avere esaurito le sue possibilità, il sospetto e il dubbio, e infine la decisa negazione offrono il sistema più sicuro per sciogliere il nodo gordiano. È questo il motivo per cui tutta la dottrina, tutta la critica del nostro tempo sembra aver prodotto risultati così poco rimarchevoli e duraturi. La vera critica risiede nella materia stessa, non conosce altra misura all'infuori della legge oggettiva, altro scopo all'infuori della comprensione dell'alterità, altro banco di prova se non il numero di fenomeni spiegati dal suo principio base. Laddove si richiedono distorsioni, dubbi, negazioni, la falsificazione è da ascrivere sempre al ricercatore e non alle fonti a cui, nella sua ignoranza, leggerezza, arroganza, egli ama imputare il proprio fallimento. Ogni ricercatore deve tener sempre ben presente che il mondo di cui si occupa è infinitamente diverso da quello in cui vive e si muo-

[5] *Ibid.*, p. 293.

ve, la propria conoscenza, per quanto estesa, sempre limitata, la propria esperienza di vita perlopiù immatura, basata com'è sull'osservazione di un breve intervallo di tempo, mentre il materiale a sua disposizione è un cumulo di rovine sparse e di frammenti che spesso, osservati da una certa angolazione, non sembrano autentici, ma più tardi, riportati nel loro corretto contesto, contraddicono un tale prematuro giudizio».[6]

In questo passo Bachofen non ha soltanto formulato in modo quanto mai puntuale ed elegante il problema dell'obiettività e della libertà intrinseca nella ricerca storica, ma ha anche fornito una descrizione del proprio metodo. Leggendo Bachofen, man mano che ci si addentra nel testo, si rimane colpiti dalla sua obiettività. Bachofen – come del resto anche il suo grande connazionale Carl Jakob von Burckhardt – è ben poco impressionato dal frastuono del potere e del successo della sua epoca, e le sue predilezioni e i suoi valori non lo inducono a distorcere l'immagine del passato. Bachofen definiva il suo metodo *«eine naturforschende Methode»* (un metodo scientifico), con il che egli intendeva una «osservazione puramente oggettiva»;[7] e bisogna leggere la sua descrizione dei vari aspetti di questo metodo per ricavare un quadro completo delle sue straordinarie capacità di osservatore e di scienziato.

Il matriarcato[8] fu pubblicato quasi contemporaneamente all'*Origine delle specie* di Darwin (1859). A dispetto delle numerose ed evidenti differenze tra le due opere, non si può negare che Bachofen abbia applicato il principio evoluzionistico allo sviluppo

[6] *Ibid.*, p. 93.
[7] *Ibid.*, pp. 295 sg.
[8] Johann Jakob Bachofen, *Il matriarcato*, a cura di Giulio Schiavoni, Einaudi, Torino 1988.

dell'uomo e della storia. Anch'egli fa procedere l'evoluzione umana da uno stadio assai basso, perfino degradante.

«Sebbene il quadro che si dipana davanti ai nostri occhi sia alquanto sgradevole e conceda poco all'orgoglio quanto alla nobiltà delle nostre origini, tuttavia, lo spettacolo di un uomo che gradualmente trascende la componente bestiale della propria natura può offrire un solido terreno alla fiducia che attraverso tutte le alterne vicissitudini della storia la specie umana riuscirà a trovare la forza per completare il suo trionfante cammino verso l'alto, dalla notte della materia alla luce del principio celeste-spirituale.»[9]

«Chi non risparmierebbe volentieri... alla nostra specie la memoria dolorosa di un'infanzia tanto indegna? Ma la testimonianza della storia ci impedisce di prestare ascolto ai suggerimenti dell'orgoglio e dell'amor proprio... e di mettere in dubbio l'estrema lentezza con cui procedette il progresso dell'umanità.»[10]

Non possiamo concludere questa breve descrizione del metodo di Bachofen senza un sia pur rapido cenno al suo approccio dialettico. Come per Hegel, anche per Bachofen il conflitto e la contraddizione rappresentano strumenti di progresso. Ogni fenomeno storico è da intendersi come reazione a uno stato precedente e opposto. «Non è un paradosso ma una delle più grandi verità, che l'evoluzione della nostra specie si compie solo nel conflitto degli opposti».[11] Convinto della natura dialettica del processo storico, Bachofen capì che una posizione estremistica deriva dal superamento di uno stato opposto precedente, e che basta indagare abbastanza a fondo per trovare

[9] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., p. 223.
[10] *Ibid.*, p. 108.
[11] *Ibid.*, p. 274.

nel nuovo estremo ancora resti dell'opposto che lo ha preceduto (Cfr. anche il «ritorno del rimosso» di Freud nel concetto di formazione della reazione).

Non meraviglia che un uomo dotato di spirito squisitamente scientifico come Bachofen non si sia lasciato influenzare dal metodo quantitativo applicato alle scienze sociali. L'analisi scrupolosa e approfondita di un singolo fenomeno è più preziosa della dimostrazione di molti parallelismi, nessuno dei quali di per sé risulta essere pienamente convincente. Per Bachofen centocinquanta prove non aggiungono nulla alla forza probante di un'unica, approfondita analisi.

Il metodo di indagine di Bachofen va inoltre segnalato anche per un altro motivo: egli ha dimostrato che la struttura sociale, il diritto, la religione, la costellazione familiare e la struttura caratteriale non sono elementi che possano essere studiati uno indipendentemente dall'altro: un'intuizione che è stata accettata solo negli ultimi anni e che Bachofen aveva pienamente compreso e applicato un secolo fa. Per questa ragione egli non è un semplice antropologo, archeologo, filosofo, psicologo, sociologo, storico, bensì uno studioso delle «scienze dell'uomo».

Nelle pagine precedenti ho già accennato al diverso destino cui sono state soggette l'opera di Bachofen e quella di Freud. In verità l'opera e la personalità dei due uomini presentano ancora altre importanti differenze, le quali tuttavia ci aiutano a individuare le vistose affinità.

L'opera di Bachofen e quella di Freud ruotano attorno allo stesso problema: entrambe interpretano l'evoluzione umana alla luce dell'evoluzione del rapporto con i genitori. Per entrambi lo sviluppo dell'uomo prende le mosse dal legame con la madre: questo successivamente si allenta e viene sostituito dalla relazione con il padre, che diventa la figura affettiva centrale. Ma che differenza rispetto alla valenza di tale legame! Per Freud si tratta in prima istanza di un legame di natura sessuale e con ciò egli oscura quello che Bachofen aveva messo in luce: e cioè che la relazione con la madre è la prima relazione del bambino, e quella emotivamente più intensa.

Il desiderio più forte del bambino – un desiderio che non abbandona mai l'uomo fino a quando non fa ritorno alla madre terra – è il desiderio dell'amore materno. La madre rappresenta per lui la vita, il calore, il nutrimento, la felicità, la sicurezza. La madre simboleggia l'amore incondizionato, l'esperienza di essere amati non perché si è ubbidienti, buoni, utili, ma perché si è figli della madre, perché si ha bisogno del suo amore e della sua protezione. Freud – probabilmente per ragioni connesse al proprio carattere – razionalizzò, per così dire, questo che è il più forte di tutti i desideri affettivi, trasformandolo in un legame di natura sessuale. Egli si basò sull'osservazione che già il bambino possiede un istinto sessuale attivo e che la madre è l'unica persona che egli conosce intimamente, e che prendendosi cura del suo corpo stimola anche i suoi desideri sessuali.

Freud espresse questa sua singolare negazione dell'importanza emozionale della madre quando, nel *Disagio della civiltà*, affermò: «Nell'infanzia non saprei indicare bisogno più forte di quello di protezione paterna».[12] Nella prefazione alla seconda edizione dell'*Interpretazione dei sogni*, dopo il decesso del padre, avvenuto nel 1908, egli definiva la morte del padre «l'avvenimento più importante, la perdita più straziante nella vita di un uomo».[13] Si vede chiaramente come, nell'esperienza personale di Freud, la madre avesse perso la sua posizione centrale e fosse

[12] S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.
[13] S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 17.

stata detronizzata a favore del padre. La dea viene scacciata e trasformata in prostituta.

Con la sua interpretazione, Bachofen dimostra che Freud aveva ragione a supporre che l'incapacità di superare l'attaccamento alla madre (pur se non ogni desiderio per lei) costituisce il nucleo della nevrosi; Bachofen ha anche mostrato l'errore di Freud nel ridurre il ruolo della madre a un ruolo sessuale. La scoperta fondamentale di Bachofen è che il primo e più profondo legame dell'uomo è quello con la madre; che ogni processo di maturazione, sia filogenetico sia ontogenetico, dipende dalla capacità di superare questo attaccamento per passare alla fase in cui acquisisce centralità il rapporto con il padre; e che alla fine, a un livello di sviluppo ancora superiore, il legame con la madre viene rinnovato, non più come attaccamento alla propria madre individuale, ma come ritorno ai principi di amore e uguaglianza su un più alto livello spirituale.

Mentre Freud, dal suo punto di vista radicalmente patriarcale, vedeva la donna come un uomo castrato (compensazione tipica della paura irrisolta di dipendere dalle donne), Bachofen vedeva nella donna, in quanto madre, la rappresentante di una forza primigenia, della natura, della realtà e nello stesso tempo dell'amore e dell'affermazione della vita. È questo, e non l'attrazione sessuale, il motivo per cui esiste un legame tanto difficile da allentare. D'altro canto, indicando la funzione positiva del padre, Bachofen chiarisce che la svolta nel passaggio dalla madre al padre non è dovuta alla minaccia di castrazione, ma è radicata nel bisogno di guida e di sostegno che si manifestano nel principio paterno e si incarnano nel padre.

Bachofen si inoltrò nei misteri del linguaggio simbolico così come fece Freud dopo di lui. Freud studiò soprattutto il sogno, Bachofen il mito. Entrambi non si lasciarono influenzare dalle opinioni correnti:

entrambi erano interessati al significato nascosto, latente, inconscio dei sogni e dei miti. Eppure anche in ciò si manifestano sostanziali differenze, in particolare nella profondità dell'interpretazione. Bachofen vedeva nel simbolo l'espressione di aspirazioni elementari, radicate nelle condizioni stesse dell'esistenza umana. Freud, invece, troppo spesso ne ridimensionò il significato riconducendolo alla sessualità o a richiami, spesso superficiali, alla sessualità suggeriti dalla libera associazione.

Un ulteriore elemento comune tanto a Bachofen quanto a Freud è l'interesse per il rapporto tra storia, religione e psicologia. Bachofen interpreta l'evoluzione della razza umana come un processo di affrancamento dal legame con la madre, ed elabora la teoria di una società matriarcale che precede le culture patriarcali a noi note. Freud, al contrario, postula che la storia e l'evoluzione umana abbiano inizio con l'orda primigenia dominata dal padre e con la ribellione del figlio contro il padre.

Affinità e differenze teoretiche tra Bachofen e Freud non fanno che rispecchiare i tratti comuni e le differenze delle loro personalità. Entrambi sono individui geniali, animati da una passione inestinguibile per la verità, da un interesse insaziabile per il mondo sotterraneo, misterioso e nascosto dello spirito; ma quali differenze tra i due! Bachofen è un aristocratico svizzero, religioso, conservatore e antiliberale; Freud è l'ebreo viennese, liberale, antireligioso e razionalista. Eppure queste differenze ne celano altre di non minore importanza.

Sebbene Bachofen fosse estremamente conservatore e scettico nei confronti del moderno progresso, era tuttavia animato da una fede profonda nel futuro dell'umanità: era convinto che l'inizio e la fine della storia umana mostrassero peculiari analogie, e che la fine fosse un ritorno agli inizi a un superiore livello di sviluppo. A suo parere i principi del matriarca-

to non scomparirebbero ma verrebbero «sussunti» (in senso hegeliano) e assimilati ai principi del patriarcato in una nuova sintesi.

Con queste parole Bachofen espresse la sua fede nello sviluppo della razza umana: «Una grande legge governa l'evoluzione del diritto della specie umana: esso procede dal materiale all'immateriale, dal fisico al metafisico, dal tellurismo alla spiritualità. Questa meta finale può essere raggiunta solo mediante lo sforzo unificato di tutti i popoli e di tutti i tempi, ma lo sarà sicuramente, a dispetto di tutte le vicissitudini. Ciò che ha un'origine materiale dovrà avere una fine immateriale. Al termine di tutta l'evoluzione giuridica c'è di nuovo uno *ius naturale*, ma non della materia bensì dello spirito: un diritto ultimo, universale, così come universale era il diritto primigenio; non soggetto all'arbitrio, così come il diritto primigenio fisico-materiale non recava tracce di arbitrarietà; un diritto che discende dalle cose stesse, non elaborato ma riconosciuto dall'uomo, così come la legge fisica originaria appariva come ordine materiale immanente. I persiani ritenevano che un giorno ci sarebbero stati una sola giustizia e una sola lingua. «Quando Ariman sarà distrutto la terra sarà liscia e pianeggiante e gli uomini, felici, avranno gli stessi costumi, una sola forma di governo e una sola lingua» (Plutarco, *Iside e Osiride*, 47). Questo diritto ultimo è espressione della pura luce da cui si irradia il buon principio. Non è un diritto di tipo fisico-tellurico come quello cruento, tenebroso della prima era materiale, ma è il diritto luminoso, celeste, la perfetta legge di Zeus, è lo *ius* puro e compiuto, come lo richiede la parola in conformità al nome *Iupiter*. Tuttavia nella sua sublimazione ultima è insita anche la sua necessaria dissoluzione. Nella liberazione da ogni appendice materiale il diritto si trasforma in amore. L'amore è la forma più alta di diritto. Questo *díkaion* si manifesta ancora nel dualismo, ma non come nel vecchio diritto tellurico nel dualismo della lotta e dell'incessante annientamento, ma in quel dualismo che offre l'altra guancia e con gioia cede un mantello. In questa dottrina si realizza la somma giustizia. Nella sua perfezione essa trascende perfino il concetto di diritto e in tal modo mostra di essere il superamento ultimo e compiuto della materia, la risoluzione di ogni dissonanza.»[14]

Nonostante questa sua fede nell'uomo, o forse proprio per causa sua, Bachofen era fortemente scettico nei confronti del «progresso» del suo tempo e di ciò che il XX secolo avrebbe portato con sé. Nel 1869 egli previde uno sviluppo che dimostra con quale lucidità profetica sia stato in grado di anticipare eventi futuri: la stessa lucida capacità intuitiva con cui comprendeva il passato. «Comincio a credere che gli storici del XX secolo avranno ancora molto da scrivere sull'America e sulla Russia. Il vecchio mondo europeo giace infermo e non si riprenderà più. Allora potremo essere d'aiuto ai nuovi signori del mondo come maestri di scuola o quant'altro, come lo furono un tempo i greci per i grandi di Roma, e avremo l'opportunità di studiare a fondo la storia di questo progresso prossimo alla fine. Purtroppo sono un pessimista, e la cosa non è gradita.»[15] Paradossalmente, la concezione politica di Freud è opposta. Freud, il liberale, non nutre molta fede nel futuro dell'umanità. Egli è convinto che quand'anche i problemi sociali ed economici venissero risolti, per natura l'uomo continuerebbe a essere mosso da gelosie e invidie, dal desiderio di competere con gli altri uomini per il possesso di tutte le donne desiderabili. Per Freud il processo storico è essenzialmente

[14] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., pp. 228 sg.
[15] Dalla lettera del 25 maggio 1869 di J.J. Bachofen a Meyer-Ochsner in *Mutterrecht und Urreligion*, cit., p. XXVI.

tragico. Quanto più l'uomo crea cultura, tanto più egli frustra le proprie pulsioni istintuali diventando così sempre più infelice e nevrotico.

Secondo Bachofen l'uomo si evolve attraverso il conflitto verso forme di armonia sempre superiori. D'altro canto, a differenza di Freud, Bachofen non si lascia mai impressionare dal potere. Come documenta Ernest Jones nel secondo volume della sua biografia,[16] Freud divenne un ardente patriota allo scoppio della Prima guerra mondiale, profondamente convinto della causa dell'Austria e della Germania, eccitato ed entusiasta delle vittorie tedesche. Una così tragica caduta nell'isterismo bellico sarebbe stata impensabile per Bachofen, per il quale la dimensione e i valori dello spirito erano troppo chiari e concreti per spingerlo ad ammirare l'esercito e le sue vittorie.

Con questo confronto tra Freud e Bachofen non intendo sminuire la grandezza di Freud. La grandezza rimane inalterata anche se ci sono ombre a offuscare il fulgore della figura di un genio. Se ho tracciato un paragone è stato per chiarire la posizione peculiare di Bachofen e forse esprimere la mia personale ammirazione per un uomo così poco conosciuto, che tuttavia ha così tanto da dare per la nostra generazione e il nostro futuro.

Per concludere vorrei aggiungere qualche osservazione su come l'opera di Bachofen possa essere proseguita e utilizzata come fonte di nuove scoperte nell'ambito dell'antropologia, della storia, della religione e della psicologia. In un campo Bachofen ha già esercitato una grossa influenza in passato: nell'ambito degli studi di Marx ed Engels sul legame tra struttura familiare, struttura sociale e organizzazione economica nella preistoria. Nel volume *L'origine della famiglia,*

[16] E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 1, Basic Books, Inc., New York 1953.

della proprietà privata e dello stato,[17] pubblicato per la prima volta nel 1884, Engels dà conto dell'influenza esercitata da Bachofen sul proprio pensiero. Altri, come Lewis H. Morgan nel libro del 1870 *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*[18] e in *Ancient Society*[19] (Londra 1887), e molti anni dopo Robert Briffault nel suo *The Mothers*,[20] addussero ulteriori testimonianze dell'esistenza della struttura matriarcale in numerose società e religioni oltre quelle studiate da Bachofen. Questi lavori costituiscono tuttavia solo l'inizio di un movimento volto a rendere fruttuose le scoperte di Bachofen nel campo dell'antropologia e della storia.

Se le idee fondamentali di Bachofen troveranno applicazione, lo studio dell'induismo, delle religioni messicane e cinesi, dell'evoluzione dell'ebraismo, del cattolicesimo e del protestantesimo potrà condurre a nuove e rivelatrici scoperte. Le sue teorie inoltre getteranno luce sulle religioni primitive e su fenomeni pseudoreligiosi quali i moderni sistemi totalitari. Una piena comprensione dei loro effetti e della forza di attrazione che esercitano su milioni di persone sarà possibile solo quando si riconoscerà come in essi si fondano funzioni materne e paterne che fanno appello a desideri inconsci.

Non meno fruttuosa sarà la ricezione delle teorie di Bachofen nel campo della psicologia individuale:

[17] F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Editori Riuniti, Roma 1993.
[18] L.H. Morgan, *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*, Publication 218, Smithsonian Institute, Washington 1870.
[19] L.H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York 1877.
[20] R. Briffault, *The Mothers. A Study of the Origins of Sentimentals and Institutions*, 3 voll., Allen and Unwin, London 1928.

porterà necessariamente a rettificare il concetto di incesto e di complesso di Edipo e ad approfondire le scoperte fatte da Jung in questo campo. Io credo che possa aiutarci a elaborare una tipologia fondata sulla differenziazione tra caratteri matricentrici e patricentrici, pur tenendo conto del vissuto, dei vizi e delle virtù propri ai singoli individui. Potrebbe dimostrare che invece del Super-Io puramente paterno di Freud esistono una coscienza materna *e* una coscienza paterna, e che la piena maturità consiste nella sintesi di entrambe, una volta che siano svincolate dalle persone del padre e della madre reali, e abbiano preso forma come forze materne e paterne in ogni singolo individuo.

Le scoperte di Bachofen potranno inoltre contribuire ad aprire nuove strade nel campo della psicopatologia. Si potrebbe scoprire che individui matricentrici soffrono di forme di malattia mentale diverse da quelle di individui patricentrici; depressioni, determinate forme di nevrosi di tipo passivo da un lato e di nevrosi ossessiva e paranoia dall'altro potrebbero apparire sotto una nuova luce.

Come studioso che ha cercato – pur se in maniera assai limitata – di applicare le scoperte di Bachofen a questioni antropologiche e psicologiche, posso solo affermare che a mio parere la ricchezza di suggerimenti contenuti nell'opera di Bachofen non è ancora stata neanche sfiorata. Non penso certo che tutte le sue teorie siano corrette. La storia delle idee è anche una storia di errori, e Bachofen non costituisce un'eccezione a questa regola. Ma ciò che conta è il nucleo di verità di un'idea e la fecondità di questo specifico nucleo per il pensiero futuro. Sotto questo punto di vista Bachofen è uno dei pensatori più fecondi e avanzati.

2. La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale
(1934)

I

Il matriarcato di Bachofen, pubblicato per la prima volta nel 186[1], condivise un destino davvero degno di nota con altre due opere scientifiche apparse all'incirca nello stesso periodo: *L'origine delle specie* di Darwin e la *Critica dell'economia politica* di Marx, edite entrambe nel 1859. Tutte e tre queste opere trattavano scientificamente di argomenti specialistici, ma sollevarono, tra studiosi e profani, reazioni che superarono di molto gli angusti confini delle singole specializzazioni.

Quanto alle opere di Marx e di Darwin, la cosa è abbastanza ovvia, e non sono necessari ulteriori commenti. Il caso di Bachofen, invece, è – per parecchie ragioni – più complesso. Anzitutto, rispetto al marxismo e al darwinismo, il problema del matriarcato sembra avere molta minore attinenza con questioni di importanza vitale per la conservazione della società borghese. In secondo luogo, la teoria del matriarcato riscosse l'entusiastico consenso di due fazioni radicalmente opposte tanto sul piano ideologico quanto su quello politico. Dapprima furono gli esponenti del socialismo – Marx, Engels, Bebel e altri – a scoprire ed esaltare Bachofen; in seguito, dopo essere stato quasi ignorato per anni, Bachofen fu riscoperto e rivalutato

da due filosofi di convinzioni politiche e sociologiche opposte come Klages e Bäumler.

Tra questi due estremi, la scienza ufficiale dell'epoca assunse una posizione concorde, respingendo o addirittura ignorando totalmente la teoria di Bachofen. Di questo compatto fronte di rifiuto facevano parte anche esponenti del pensiero socialista come Heinrich Cunow. In anni più vicini a noi, comunque, il tema del matriarcato è andato assumendo un ruolo di crescente importanza nella letteratura scientifica. In tutta una serie di pubblicazioni la questione è stata affrontata con sempre maggiore frequenza, con conclusioni talvolta concordi talvolta contrarie alle tesi di Bachofen, ma sempre senza mancare di suscitare una evidente partecipazione emotiva.

Vogliamo cercare di chiarire perché la questione del matriarcato provoca reazioni emotive così forti, il che equivale a indagare quali vitali interessi della società essa va a toccare. Vogliamo altresì individuare le ragioni fondamentali che hanno procurato alla teoria del matriarcato simpatie tanto da parte rivoluzionaria che antirivoluzionaria. Infine intendiamo indicare quanto tale questione sia importante per lo studio delle odierne strutture sociali e dei loro mutamenti.

Non è difficile individuare un elemento comune alle varie voci di consenso: esso consiste nella distanza di tutte queste posizioni da una società di tipo borghese-democratico. La distanza è ovviamente necessaria per poter comprendere una struttura sociale e scoprire, attraverso la testimonianza di miti, simboli, istituti giuridici e così via, se tale struttura si diversifica radicalmente dalla società borghese non solo rispetto agli specifici contenuti, ma proprio nei suoi fondamenti psicosociali. Lo stesso Bachofen se ne rese chiaramente conto. Come egli dice nell'introduzione al *Matriarcato*:

> Si può arrivare a comprendere i fenomeni matriarcali a una sola condizione: è necessario che il ricercatore sia capace di rinunciare interamente alle idee del proprio tempo, alle opinioni con cui queste hanno colmato il suo spirito, e di spostarsi al centro di un mondo di pensiero del tutto diverso... Lo studioso che prende come punto di partenza gli atteggiamenti di generazioni più recenti verrà evidentemente allontanato dalla comprensione di un'epoca più remota.[1]

Il presupposto di Bachofen era evidentemente condiviso da coloro che respingevano la propria epoca – sia che guardassero con rimpianto al passato come a un paradiso perduto, sia che nutrissero fede in un futuro migliore. Ma questa presa di distanza dal presente costituiva tuttavia l'unico punto in comune fra gli opposti seguaci della teoria del matriarcato. L'acre antagonismo tra i due gruppi riguardo a ogni altra questione fondamentale fa pensare che tanto la teoria del matriarcato in sé, quanto l'argomento di cui trattava contenessero una grande quantità di elementi eterogenei: un gruppo metteva a fuoco, come elemento decisivo, un determinato aspetto della teoria, l'altro ne evidenziava uno diverso: in tal modo entrambi potevano trovare valide ragioni per sostenerla.

Il problema non è certamente semplice, come Bäumler ha rilevato nel saggio *Bachofen, la mitologia del romanticismo*.

«Quando il socialismo annovera Bachofen e Morgan tra i fondatori della propria filosofia della storia, la quale fa procedere l'evoluzione dell'umanità da condizioni di vita comuniste, ebbene, non è possibile pensare a un travisamento più pesante dello spirito

[1] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, *cit.*, p. 85.

con cui Bachofen intraprese le sue ricerche... Bachofen, lo studioso romantico votato completamente al passato, e Marx, l'appassionato rivoluzionario fanatico del futuro, sono due tra i rappresentanti del XIX secolo maggiormente agli antipodi... Sarebbe auspicabile che in futuro la letteratura socialista usi maggiore cautela nel fare il nome di Bachofen.»[2]

Una qualche nozione di dialettica avrebbe potuto insegnare a Bäumler che spesso gli opposti hanno in comune più di quanto egli non immagini, e che per comprenderne le affinità spesso è richiesta qualcosa di più della cautela.

II

Su che cosa si fondano le simpatie degli scrittori filoromantici, con i loro ideali sociali conservatori, per la teoria del matriarcato?

Engels dà una risposta a questo interrogativo indicando – e criticando – l'atteggiamento favorevole di Bachofen nei riguardi della religione. Questi afferma in proposito:

> Esiste un'unica, potente leva in ogni cultura: la religione. Ogni ascesa, ogni declino nell'esistenza umana scaturiscono da un movimento che ha origine nella sfera suprema. Le rappresentazioni culturali costituiscono l'elemento originario, le forme di vita civili ne sono conseguenza ed espressione.[3]

Questa posizione non è certamente tipica di Bachofen soltanto. Ma è di importanza fondamentale per

[2] A. Bäumler, citato in J.J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, a cura di Manfred Schroeder, München 1926, pp. CXXII-CCXXIII.

[3] J.J. Bachofen, cit., pp. 96 e 100.

la sua teoria, che suppone la stretta connessione fra la donna e il sentimento religioso:

> Se il matriarcato, in particolare, deve recare quest'impronta ieratica, è a causa della natura essenziale della donna, di quel senso profondo della presenza divina che, fondendosi con il sentimento dell'amore, dà alla donna, e in particolare alla madre, una devozione religiosa particolarmente intensa nelle epoche più barbare.[4]

Bachofen considera così l'atteggiamento religioso come una «disposizione» caratteristica della donna, e la religione come un tratto specifico del matriarcato. Per Bachofen la religione non è semplicemente una forma di adorazione e di reverenza. Una delle sue intuizioni più brillanti è l'opinione secondo cui a una determinata struttura della psiche umana corrisponde una particolare religione – benché egli capovolga la relazione e faccia derivare la struttura psichica dalla religione.

L'aspetto romantico della teoria di Bachofen si manifesta ancor più chiaramente nel suo atteggiamento di fronte al passato: egli rivolge la sua attenzione e il suo interesse soprattutto al passato più remoto dell'umanità, idealizzandolo. Ancor più significativo è il fatto che interpreti il rispetto per i defunti come una delle più importanti – e ammirevoli – caratteristiche delle culture matriarcali. Nella sua trattazione del matriarcato licio, egli scrive che «dall'atteggiamento di un popolo verso il mondo dei morti si può comprendere il suo intero stile di vita. La venerazione dei defunti è inseparabile dal rispetto per gli antenati, e quest'ultimo è inseparabile dal-

[4] *Ibid.*, p. 96.

l'amore per la tradizione e da un modo di vedere le cose orientato verso il passato».[5]

Nei culti misterici materno-tellurici egli rinviene «un'accentuazione enfatica del lato oscuro e mortale della vita naturale», che è caratteristica della visione matriarcale.

Bäumler indica chiaramente la differenza esistente a tale riguardo tra punto di vista romantico e rivoluzionario:

> Se si vuole comprendere il mito, è necessario sentire profondamente il potere del passato. Allo stesso modo, se si vogliono comprendere la rivoluzione e i rivoluzionari, è necessario possedere una coscienza profonda del futuro e delle sue potenzialità. Per comprendere la peculiarità di questa concezione, si deve tenere presente che questo non è l'unico modo possibile di intendere la storia. Da un senso profondo del futuro può discendere un altro concetto di storia – un concetto che implichi uno sforzo attivo e virile, un'attività cosciente, ideali rivoluzionari: in questo caso l'uomo si erge, libero e affrancato dalle pastoie, nel presente, e crea il futuro dal nulla. Secondo la prima concezione, invece, l'uomo è avviluppato nell'intero «ciclo delle nascite», nella trasmissione della parentela e di costumi divenuti venerabili per la loro antichità: il membro di un «tutto» che si perde negli ignoti recessi del passato... I morti saranno presenti se i vivi così decidono. Non saranno morti e scomparsi per sempre dalla terra: gli antenati continuano a esistere, a dare consigli e ad agire nella comunità dei loro discendenti.[6]

La caratteristica fondamentale nella concezione bachofeniana della struttura psichica matriarcale e

[5] J.J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, cit., p. 92.
[6] A. Bäumler, citato in J. J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, cit., p. CXVIII.

della religione ctonia a essa collegata è costituita dall'atteggiamento della società matriarcale nei confronti della natura, dal suo orientamento verso il mondo materiale in contrapposizione alle realtà intellettuali e spirituali.

> Il matriarcato è strettamente legato alla materia e a uno stadio religioso di evoluzione che riconosce solo la vita del corpo...
>
> Il trionfo della paternità porta con sé la liberazione dello spirito dalle manifestazioni della natura, la sublimazione dell'esistenza umana al di sopra delle leggi della vita materiale. Mentre il principio della maternità è comune a tutte le sfere della vita tellurica, l'uomo, grazie alla posizione preminente che egli accorda alla sua potenza procreativa, si distacca da questo legame e acquista coscienza della sua più alta vocazione. La vita spirituale si innalza al di sopra dell'esistenza corporea, e il rapporto con le sfere inferiori dell'esistenza si limita all'aspetto fisico. La maternità attiene alla sfera fisica dell'essere umano, unica cosa che egli condivide con le altre creature; il principio paterno-spirituale appartiene a lui soltanto. Qui egli si apre un varco nei confini del tellurismo e alza gli occhi alle più alte regioni del cosmo.[7]

Due sono, perciò, i lineamenti che caratterizzano il rapporto della società matriarcale con la natura: la resa passiva alla natura, e il riconoscimento dei valori naturali e biologici come opposti ai valori intellettuali. Al pari della madre, la natura è il centro della cultura matriarcale, e l'umanità rimane sempre un bimbo impotente di fronte a essa. Si tratta di una riflessione comune al pensiero romantico; per esempio Görres paragona l'umanità primordiale a un bimbo nel ventre materno, non ancora staccato dalla placenta.

[7] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., p. 129.

Nella prima [cioè nella cultura matriarcale] rinveniamo un legame con la materia; nella seconda [cioè nella cultura patriarcale] un'evoluzione intellettuale e spirituale. Nella prima, v'è legalità inconscia; nella seconda, individualismo. Nella prima, troviamo un abbandonarsi alla natura; nella seconda, un elevarsi al di sopra della natura, un infrangersi delle antiche barriere, e gli sforzi pertinaci, dolorosi di una vita prometeica che prendono il posto della quiete costante, del piacere pacifico e dell'eterna immaturità in un corpo che invecchia. La libera donazione della madre è la superiore speranza del mistero di Demetra, che si riconosce nel destino del seme. L'uomo ellenico, invece, vuol conquistare tutto, persino le più eccelse sommità, da sé solo. Nella lotta egli acquista coscienza della sua natura di padre, e si solleva al di sopra del maternalismo a cui prima apparteneva interamente, e combatte per la propria divinizzazione. Non ricerca più la fonte dell'immortalità nella donna incinta; ora egli la ricerca nel suo principio creativo maschile, e a esso attribuisce ora la divinità che nelle epoche primigenie accordava solo alla maternità.[8]

Il sistema di valori della cultura matriarcale è conforme a questa resa passiva alla madre, alla natura, alla terra e al ruolo centrale che essa svolge. Ha valore solo ciò che è naturale e biologico; ciò che è spirituale, culturale, razionale, invece, non ne possiede. Bachofen sviluppa in modo chiarissimo e completo questa linea di pensiero nel suo concetto di giustizia. In contrapposizione alla legge di natura borghese, dove «natura» è la società patriarcale trasformata in assoluto, la legge di natura matriarcale è caratterizzata dal predominio dei valori istintuali, naturali, fondati sui legami di sangue. Nella legge matriarcale non v'è un logico, ragionevole equilibrarsi di delitto e di espiazione; essa è dominata dal principio «naturale» del taglione, e dalla pratica del dente per dente.

[8] *Ibid.*, p. 130.

Questo rispetto esclusivo per i vincoli di sangue proprio della «legge naturale» del matriarcato viene evidenziato in modo molto convincente da Bachofen nella sua interpretazione dell'*Orestiade* di Eschilo. Per amore di Egisto, suo amante, Clitennestra trucida il marito Agamennone al suo ritorno dalla guerra di Troia. Oreste, figlio di Agamennone e di Clitennestra, vendica l'uxoricidio trucidando la madre. Le Erinni, o Furie, le antiche deità materne che ora sono state sconfitte, perseguitano Oreste per punirlo del misfatto; ma, d'altro canto, egli viene difeso dalle nuove divinità del patriarcato trionfante, Apollo e Atena, balzata fuori dalla testa di Giove e non generata in un grembo materno.

Qual è, qui, il conflitto essenziale? Per la legge matriarcale, vi è un solo delitto: la violazione dei legami di sangue. Le Erinni non perseguitano la moglie infedele perché «ella non aveva vincoli di sangue con l'uomo da lei ucciso». L'infedeltà, per quanto ignobile, non riguarda le Erinni. Ma quando una persona viola i vincoli di sangue, nessuna ragionevole valutazione di motivi giustificabili o perdonabili può risparmiare al reo la spietata severità della *lex talionis* naturale.

La ginecocrazia è «il regno dell'amore e del vincolo di sangue, contrapposto al regno maschile-apollineo dell'azione coscientemente ponderata».[9] Le categorie che le sono proprie sono «tradizione, generazione e relazione vivente, attraverso il sangue e la procreazione».[10] Nell'opera di Bachofen queste categorie posseggono un senso concreto. Esse sono sottratte al regno della speculazione filosofica e fatte assurgere a quello dell'indagine scientifica di documenti etnologici ed

[9] A. Bäumler, citato in J.J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, cit., p. CCXXXIII.
[10] *Ibid.*, p. CXIX.

empirici, cui conferiscono rinnovata importanza. Al posto dei nebulosi concetti di natura e di sistema di vita «naturale» subentrano l'immagine concreta della madre e un sistema giuridico matricentrico empiricamente dimostrabile.

Bachofen non si limitò a condividere con il romanticismo un atteggiamento rivolto al passato e incentrato sulla natura, ma imperniò la sua opera su una delle più feconde idee romantiche, elaborandola sino a farle assumere un significato ben più vasto di quello che rivestiva nella filosofia romantica. Alludo alla distinzione tra maschile e femminile, che venivano considerate due qualità radicalmente diverse sia nella natura organica, sia in ambito psichico, spirituale e intellettuale. Con questa concezione, i romantici (e pochi esponenti dell'idealismo tedesco) si ponevano in violento contrasto con le teorie popolari soprattutto in Francia nel XVII e XVIII secolo, il cui nucleo era rappresentato dalla frase: «Le anime non hanno sesso». Il rapporto uomo-donna era stato sviscerato in una lunga serie di scritti e la conclusione era sempre la stessa. Mascolinità e femminilità non erano qualità che si esprimessero anche nella vita intellettuale e psichica. La differenza che si poteva rinvenire a livello psichico tra uomo e donna andava ricondotta unicamente alla diversa istruzione e formazione. Era questo fattore a rendere diversi gli uomini e le donne, così pure a distinguere i differenti gruppi sociali, per esempio i prìncipi dai domestici, come dice Elvezio.

Su questo punto e sulle successive argomentazioni storiche si veda soprattutto la ricca documentazione fornita da Paul Kluckhohn in *La concezione dell'amore nella letteratura del XVIII secolo e nel Romanticismo*.[11]

[11] P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der Romantik*, Niemeyer, Halle 1931.

Questa concezione della fondamentale uguaglianza dei sessi era connessa a un'esigenza politica che, adottata in misura più o meno radicale, svolse un ruolo molto importante nell'era della rivoluzione borghese: l'esigenza cioè dell'emancipazione della donna, della sua uguaglianza intellettuale, sociale e politica. In questo caso, è abbastanza facile vedere la relazione tra la teoria e la causa politica. L'idea dell'uguaglianza tra uomo e donna costituiva la piattaforma per esigere la parità di diritti politici da parte della donna. Ma – che fosse chiaramente espressa o solamente implicita – l'uguaglianza della donna significava che questa, nella società borghese, era sostanzialmente identica all'uomo. Emancipazione, perciò, non significava per la donna la libertà di sviluppare le proprie – sia pure ancora inesplorate – peculiarità e le proprie specifiche potenzialità; al contrario, la donna veniva emancipata perché diventasse un uomo borghese. L'emancipazione «umana» della donna significava, in realtà, un'emancipazione borghese-maschile.

Di pari passo con un'evoluzione politica di tipo reazionario (nel 1793, a Parigi, i circoli femminili vennero chiusi), si verificò un cambiamento nella teoria del rapporto fra i due sessi e della «natura» dell'uomo e della donna, di ciò che è maschile e ciò che è femminile. La teoria della sostanziale identità psichica fu sostituita dall'opinione che tra i due sessi esisteva una differenza «naturale», fondamentale e inalterabile. Come fa rilevare Paul Kluckhohn, nell'epoca moderna questa concezione è stata più o meno chiaramente adottata da Rousseau, Herder, W. von Humboldt, Schiller, Fichte, Schleiermacher e Schelling.

I tardoromantici elaborano ulteriormente il concetto di una differenza universale tra mascolinità e femminilità arricchendolo di riferimenti storici, sociologici, linguistici, mitologici e fisiologici. Qui, ri-

spetto all'idealismo tedesco e al primo romanticismo, la parola «donna» sembra aver acquisito un significato nuovo. Se, in precedenza, la parola «donna» ne esprimeva la qualità di amante, e l'unirsi a lei costituiva una prova di «umanità» autentica, ora questa stessa parola acquistava sempre più il significato di «madre», e il legarsi a lei quello di un ritorno alla vita armoniosa nel seno della «natura». Anche qui rinveniamo una differenza sostanziale tra primi e tardoromantici.[12] L'illuminismo aveva negato che esistessero differenze sessuali a livello psichico, proclamando l'uguaglianza dei sessi e attribuendo al concetto di «umano» le caratteristiche del maschio borghese. Questa teoria esprimeva gli sforzi degli illuministi per assicurare libertà sociale e uguaglianza alla donna. Non appena la società borghese ebbe consolidato le proprie conquiste, non ebbe più bisogno del concetto di uguaglianza tra i sessi. Ciò che ora le serviva era una teoria in cui si mettessero in luce le naturali differenze tra i due sessi, al fine di avere una base teoretica che giustificasse l'inuguaglianza sociale dell'uomo e della donna. Ma se la nuova teoria acquisiva profondità psicologica superando le semplici concezioni illuministe, a dispetto delle belle parole sulla dignità della donna, essa servì soltanto a mantenere quest'ultima in posizione di dipendenza rispetto all'uomo.

Tenterò di indicare più avanti le ragioni e il modo in cui una società di classe è tanto strettamente legata al predominio del maschio nell'ambito della famiglia. Ma dovrebbe essere già ben chiaro che qualsiasi teoria che propugni la portata universale della diversità tra i sessi non può che attrarre i fautori di un predominio di classe maschile e gerarchico. Ecco spiegata una delle più importanti ragioni per cui Bachofen si conquistò le simpatie dei conservatori. Ma è necessario notare che Bachofen stesso superò largamente la possibile interpretazione reazionaria delle sue teorie esaminando in maniera radicale e approfondita il principio della diversità tra i sessi e la scoperta di strutture sociali e culturali primitive che evidenziavano la superiorità e l'autorità della donna.

Una caratteristica essenziale della concezione romantica è il fatto che la differenza tra i sessi non è considerata come qualcosa di condizionato dall'ambiente sociale o che si sia gradatamente sviluppato nel corso della storia, ma come un dato biologico e immutabile. Si sono fatti relativamente pochi sforzi per definire l'esatta natura delle qualità maschili e femminili. Per alcuni romantici, il carattere della donna borghese era espressione della sua «essenza». Altri invece impostarono il problema della differenza fra uomo e donna in modo superficiale: Fichte, per esempio, riteneva che tutta la differenza consistesse nella «naturale» diversità di comportamento dell'uomo e della donna durante l'atto sessuale.

I tardoromantici, se da un lato ridussero il concetto di «donna» a quello di «madre», dall'altro, partendo da vaghe deduzioni, cominciarono a effettuare indagini empiriche sul ruolo del principio materno nell'ambito della realtà storica e biologica, e promossero uno straordinario approfondimento della ricerca. Lo stesso Bachofen, benché rimanga in parte legato alla concezione della «naturalità» delle differenze tra sessi, giunge a intuizioni nuove e importanti. Una di queste è che la natura della donna deriva dalla sua reale prassi di vita, vale a dire dalla necessità biologica di prendersi cura del neonato: una riflessione che svolge un ruolo primario nell'opera di Briffault.

Questa circostanza, oltre alle altre in parte già citate, indicherebbe che Bachofen non era certo quel

[12] Bäumler sosteneva invece che solo questi ultimi concepivano la donna come madre. In proposito cfr. i saggi di Kluckhohn dedicati a J. Görres, A. Müller e J. Grimm in *Die Auffassung der Liebe...*, cit.

perfetto romantico che Klages e Bäumler vorrebbero farci credere. Come vedremo, la società matriarcale che Bachofen definisce «benedetta», presenta elementi che rivelano una stretta parentela con gli ideali del socialismo, come avremo modo di approfondire più avanti. Per esempio, egli considera la premura per il benessere materiale e la felicità terrena dell'uomo come uno dei cardini della società matriarcale.

Anche per altri aspetti la realtà della società matriarcale, quale Bachofen la rappresenta, mostra affinità con gli ideali e gli obiettivi socialisti, mentre è in netto contrasto con le aspirazioni romantiche e reazionarie. La società matriarcale descritta da Bachofen era una democrazia primordiale in cui la sessualità non risentiva della svalutazione cristiana; in cui i principi morali dominanti erano l'amore materno e la pietà; in cui il male fatto al prossimo era il più grave dei peccati, e la proprietà privata non esisteva. Come fa rilevare Kelles-Krauz,[13] Bachofen caratterizza la società matriarcale facendo riferimento alla leggenda dell'albero carico di frutti e della fonte miracolosa, entrambi inariditi allorché gli uomini li trasformarono in proprietà privata. Spesso, benché non sempre, Bachofen si rivela un pensatore dialettico. Si noti questa sua osservazione: «Per poter comprendere la ginecocrazia demetrica, bisogna presupporre la presenza antecedente di condizioni più rozze, diametralmente opposte ai principi fondamentali del modo di vita demetrico; quest'ultimo è derivato dalla lotta contro la situazione precedente. Così, la realtà storica del matriarcato testimonia della realtà storica dell'eterismo».[14] Per molti aspetti la filosofia di Bachofen presenta analogie con la filosofia hegeliana:

[13] C. von Kelles-Krauz, in «*Die Neue Zeit. Revue des geistigen und öffentlichen Lebens*», 15, 1901-1902, I, pp. 517-24.
[14] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., p. 108.

> Il passaggio dalla concezione materna a quella paterna dell'uomo fu la svolta più importante nella storia dei rapporti tra i sessi... Nel rilievo dato alla paternità abbiamo la liberazione dello spirito umano dai fenomeni della natura; nella sua vittoriosa affermazione l'elevazione dell'esistenza umana al di sopra delle leggi della vita materiale.[15]

Per Bachofen, obiettivo supremo del destino umano è «l'elevazione dell'esistenza terrena alla purezza del divino principio paterno».[16] Nella vittoria di Roma sull'Oriente e in particolare su Cartagine e Gerusalemme, egli vede realizzarsi storicamente la vittoria del principio paterno-spirituale sopra il principio materno-materiale:

> Fu l'idea romana che stimolò gli europei a segnare la propria impronta sull'intero pianeta, l'idea che non una legge fisica, ma unicamente la libera legge dello spirito determina il destino dei popoli.[17]

Vi è una contraddizione lampante, ovviamente, tra il Bachofen che ammira la democrazia ginecocratica e il Bachofen aristocratico di Basilea che si oppone all'emancipazione politica della donna e che sostiene: «Per forza di circostanze, la democrazia spiana sempre la strada alla tirannide; il mio ideale è una repubblica governata non dai molti, ma dai migliori cittadini».[18] È un'antinomia che affiora su diversi piani. Sul piano filosofico, il credente protestante e l'idealista contraddicono il romantico, e il filosofo dialettico contrasta il metafisico naturalista; sul piano sociale e politico, l'antidemocratico è in

[15] *Ibid.*, p. 128.
[16] *Ibid.*, p. 141.
[17] *Ibid.*, p. 287.
[18] In C. von Kelles-Krauz, *op cit.*, p. 522.

conflitto con l'ammiratore della struttura sociale comunista-democratica; sul piano morale, l'assertore di una morale protestante-borghese contraddice il propugnatore di una società in cui, al posto della monogamia, regna la libertà sessuale.

A differenza di Klages e di Bäumler, Bachofen non fa alcuno sforzo per armonizzare tali contraddizioni e questa è una delle ragioni che gli guadagnarono l'approvazione dei socialisti, i quali non perseguivano una riforma, ma una modifica radicale della struttura psicosociale della società.

Il fatto che Bachofen riunisse in sé simili contraddizioni senza neanche tentare di nasconderle è dovuto fondamentalmente alle condizioni psicologiche ed economiche in cui si svolse la sua esistenza. Le sue doti umane e intellettuali erano considerevoli, ma la sua predilezione per il matriarcato ebbe chiaramente origine da un'intensa fissazione sulla propria madre: infatti prese moglie solo intorno ai quarant'anni, dopo la morte della madre. Inoltre, il fatto di aver ereditato una enorme fortuna gli consentì di restare totalmente indifferente ad alcuni ideali borghesi; presupposto, questo, indispensabile per un fautore del matriarcato. D'altra parte, questo patrizio di Basilea era così totalmente radicato nella sua ben difesa tradizione patriarcale da non poter fare a meno di restare fedele ai tipici ideali protestanti-borghesi.

I neoromantici, come Schuler, Klages e Bäumler, videro in Bachofen solo colui che propugnava l'irrazionalismo, la resa alla natura, il dominio esclusivo dei valori naturalistici fondati sul vincolo di sangue e sui legami con la terra Essi risolsero il problema delle contraddizioni di Bachofen limitandosi a interpretare solo una parte del suo pensiero.[19]

[19] Klages, che considera il pensiero razionale (*Geist*) come il distruttore dell'«anima», tratta il problema guardando alla metafisica naturalistica di Bachofen come al nocciolo essenziale del suo pensiero, e considerando come secondario e incidentale il suo idealismo protestante. Bäumler, che attacca l'interpretazione di Klages, stronca ancor più duramente il pensiero di Bachofen. Mentre Klages riesce, per lo meno, a intravedere il Bachofen antiprotestante e antiidealista, Bäumler argomenta partendo dalle proprie posizioni fondamentalmente patricentriche e considera incidentale la parte più rilevante dell'opera di Bachofen: le sue constatazioni storiche e psicologiche sulla società matriarcale. Egli attribuisce importanza solo alla metafisica naturalistica di Bachofen e scarta come supposizione errata la rappresentazione della donna come centro e anello di congiunzione della più antica organizzazione civile. Per Bäumler è anche molto dubbio che agli albori della storia dell'umanità non vi fosse monogamia. Per lui il matriarcato come realtà sociale è assolutamente accidentale:
«La religione ctonia continua ad avere importanza decisiva per la comprensione del mondo primitivo e della preistoria, anche se risulta che non è mai esistito un matriarcato indo-europeo. La spiegazione di Bachofen è completamente indipendente, nei suoi aspetti fondamentali, dalle vicende etnologiche e linguistiche, perché le basi della sua spiegazione non si fondano su ipotesi di natura sociologica o storica... Le basi della filosofia della storia di Bachofen stanno nella sua metafisica. L'interesse principale che rive[illegible] profondità di questa metafisica. I suoi errori nell'ambito della filosofia della

III

Anche i socialisti riconobbero l'esistenza di un aspetto «mistico» nel pensiero di Bachofen, ma diressero la loro attenzione e la loro simpatia al Bachofen etnologo e psicologo, cioè a quella parte della sua opera che giustifica il posto da lui occupato nella storia della cultura.

Fu Friedrich Engels che, più di ogni altro, contribuì a far conoscere l'opera di Bachofen nel XIX secolo. Nella sua *Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Engels afferma che la storia della famiglia risale al matriarcato di Bachofen. Naturalmente Engels critica la posizione idealistica di Bachofen, che fa derivare i rapporti sociali dalla religione, ma scrive:

Ma tutto ciò non diminuisce i suoi meriti di pioniere; egli per primo ha sostituito alle frasi vaghe intorno a un ignoto stato primitivo di commercio sessuale promiscuo la dimostrazione che l'antica letteratura classica ci offre copiose tracce della effettiva esistenza, tra i greci e gli asiatici, di uno stato di cose anteriore alla monogamia, nel quale non soltanto un uomo aveva commercio sessuale con più donne, ma una donna con più uomini senza offendere il costume... che perciò originariamente la discendenza si poteva calcolare solo in linea femminile, di madre in madre; che questa validità esclusiva del ramo femminile si è mantenuta ancora a lungo nella età della monogamia con paternità sicura, o almeno riconosciuta, e che questa posizione originaria delle madri, in quanto genitrici sicure dei loro figli, assicurava loro, e conseguentemente alle donne in gene-

cultura [cioè, i suoi errori sociologici e storici] possono essere corretti con facilità. Un lavoro erudito sugli albori della razza umana, che fosse totalmente esente da errori, non lascerebbe spazio a correzioni, ma non fornirebbe neppure qualcosa degno di nota». (A. Bäumler, citato in J.J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, cit., p. CCLXXX.)
Bachofen «spinse troppo in là» la sua teoria quando attribuì alla donna il primo avanzamento della razza umana. Si tratta, secondo Bäumler, di una «falsa ipotesi». Essenziale non è la madre come fenomeno reale, significativo da un punto di vista sociale e psicologico, ma la categoria religiosa della «madre» con cui Bachofen ha arricchito la consapevolezza interiore dell'umanità e la filosofia della storia in particolare. Il metodo interpretativo di Bäumler è chiaro: gli aspetti essenziali dell'opera di Bachofen, vale a dire gli elementi sociologici e psicologici, vengono trascurati perché ritenuti falsi o di nessun rilievo; Bäumler tratta e ammira soltanto la metafisica naturalistica di Bachofen. Ma quando, come fa Bäumler, questa metafisica viene commista a ideali estremamente patriarcali l'immagine complessiva che ne risulta si rivela ben inferiore a una interpretazione unilaterale di Bachofen. Noi non ci sorprendiamo quando Bäumler condanna come tipicamente «orientale» l'affermazione e l'approvazione della sessualità, che Bachofen considera lineamento essenziale del matriarcato, e quando spiega l'apertura di Bachofen alle questioni sessuali ricollegandola alla sua personale «purezza».

rale, una posizione sociale più elevata di quella che, dopo di allora, abbiano mai posseduta. Queste proposizioni, veramente, non furono espresse in maniera così chiara da Bachofen: glielo impediva la sua concezione mistica. Ma egli le ha dimostrate, e ciò per il 1861 significava una rivoluzione radicale.[20]

Sedici anni più tardi, l'etnologo americano Lewis H. Morgan dimostrò l'esistenza di una struttura sociale matriarcale in un'area molto diversa, usando metodi del tutto differenti da quelli di Bachofen. Il suo libro, *Ancient Society*,[21] fu studiato a fondo da Marx ed Engels, e servì da base per l'opera di quest'ultimo sulla famiglia. Commentando la *gens* matriarcale scoperta da Morgan, Engels fa notare che essa aveva «per la preistoria lo stesso significato che la teoria darwiniana della evoluzione aveva per la biologia e la teoria marxiana del plusvalore aveva per l'economia politica». Engels non poteva fare una lode migliore affermando poi: «La *gens* matriarcale è diventata il cardine attorno a cui ruota tutta la scienza. Ora sappiamo dove guardare, che cosa cercare, come organizzare e raggruppare le nostre scoperte».

Ma Engels non fu l'unico a esser colpito dalla scoperta del matriarcato. Anche Marx lasciò tutta una serie di note critiche utilizzate poi da Engels nella sua opera.

Nel libro *Die Frau und der Sozialismus* (La donna e il socialismo),[22] che con le sue oltre cinquanta edizioni a dispetto delle cinquecentosessanta pagine è

[20] F. Engels, *Le origini della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 40-41.
[21] L.H. Morgan, *Ancient Society. Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York 1877.
[22] A. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, Stuttgart 1878.

tra le opere più lette della letteratura socialista, Bebel pose le fondamenta della sua teoria del matriarcato. Allo stesso modo, il genero di Marx, Paul Lafargue, parlò del «ruolo sacrale di sacerdotessa e guardiana dei misteri che la donna ricopriva nella comunità primitiva»[23] e sostenne che la donna, nella società futura, avrebbe nuovamente conquistato questa posizione. Autori socialisti come Kelles-Krauz affermarono che Bachofen scavò sotto la superficie del rinascimento borghese portando alla luce il seme prezioso di un nuovo rinascimento rivoluzionario: il rinascimento dello spirito comunista.[24] Altri autori socialisti che si richiamavano a Karl Marx, come Heinrich Cunow, presero le distanze da Bachofen, non diversamente dalla maggior parte degli studiosi. È invece Robert Briffault che, senza esserne consapevole, prosegue la linea di Bachofen nel senso del materialismo storico e sessantasei anni dopo Bachofen, nell'opera *The Mothers*,[25] riaccende la discussione sulla tematica del matriarcato. (Per ragioni di spazio non è qui possibile procedere a una disamina sul resto della letteratura sul matriarcato, che sta via via crescendo specie negli ultimi anni.)

Come si spiega l'atteggiamento favorevole dei socialisti nei confronti della teoria del matriarcato? In primo luogo, come abbiamo già visto a proposito dei romantici, esso è dovuto alla distanza emotiva e ideologica dalla società borghese. Bachofen aveva messo in luce la relatività dei rapporti sociali esistenti. Egli aveva sottolineato il fatto che il matrimonio monogamico non era affatto un'istituzione «na-

[23] Cfr. C. von Kelles-Krauz, *op cit*.
[24] *Ibid.*, p. 524.
[25] R. Briffault, *The Mothers. A Study of the Origins of Sentimentals and Institutions*, 3 voll., Allen and Unwin, London 1928.

turale» ed eterna. Una visione di questo tipo poteva trovare buona accoglienza solo da parte di una teoria e di una prassi politica che propugnassero il mutamento radicale della struttura sociale dell'epoca, non diversamente da come era stata accolta *L'origine delle specie* di Darwin. Lo stesso Bachofen così illustra questo aspetto della propria teoria – che data la sua posizione politica doveva apparire a lui stesso problematico:

> L'esclusività del legame coniugale sembra essere così indispensabile, così intimamente connessa con la nobiltà della natura umana e con la sua alta vocazione, che dai più è ritenuta come la condizione originaria. L'affermazione che tra i sessi esistevano rapporti più profondi e più liberi viene considerata una speculazione tristemente erronea o inutile sugli albori dell'esistenza umana; e viene perciò scrollata via come un incubo. A chi non piacerebbe far propria l'opinione corrente e risparmiare così alla nostra specie il penoso ricordo dei suoi indegni trascorsi? Ma la prova incontrovertibile fornitaci della storia ci impedisce di cedere agli impulsi dell'orgoglio e dell'egoismo, di porre in dubbio il progresso penosamente lento dell'uomo verso una più alta moralità coniugale. La falange dei dati storici ci muove incontro con forza schiacciante e rende impossibile ogni resistenza, ogni difesa.[26]

A prescindere dalla considerazione che la teoria del matriarcato sottolineava la relatività della struttura sociale borghese, il suo particolarissimo contenuto non poteva che accattivarsi le simpatie dei marxisti. Innanzitutto, essa aveva rivelato l'esistenza di un periodo in cui la donna era stata la massima autorità e il punto focale di una società, invece di es-

[26] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., pp. 107 sg.

sere oggetto di scambio e schiava dell'uomo; ciò costituiva un importante contributo alla lotta per l'emancipazione sociale e politica della donna. La grande battaglia del XVIII secolo non poteva non essere ripresa da coloro che stavano combattendo per una società senza classi.

Nei suoi fondamenti psicosociali, la struttura della società patriarcale è strettamente connessa con il carattere classista della società attuale. Questa società si fonda, in modo precipuo, su atteggiamenti psichici specifici che in parte sono radicati in psicosi inconsce, e che costituiscono un complemento efficace della coercizione esterna esercitata dall'apparato governativo. La famiglia patriarcale è una delle più importanti fonti di produzione degli atteggiamenti psichici atti a mantenere stabile la società di classe.[27]

Esaminiamone attentamente l'aspetto più importante. Abbiamo a che fare, qui, con un complesso emotivo che potrebbe essere giustamente chiamato «complesso patricentrico». Sua caratteristica, sono i seguenti elementi: effettiva dipendenza dall'autorità paterna, implicante un misto di paura, amore e odio; identificazione con l'autorità paterna di fronte ai più deboli; forte e rigido Super-Io fondato sul principio che il dovere è più importante della felicità; senso di colpa, continuamente rigenerato dalla discrepanza tra le esigenze del Super-Io e quelle della realtà, che produce l'effetto di mantenere docile la persona di fronte all'autorità. È questa condizione psicosociale che spiega il motivo per cui la famiglia è quasi universalmente considerata come il fondamento (o per lo meno come uno dei sostegni più importanti) della

[27] Cfr. E. Fromm, "Caratterologia psicoanalitica e suoi rapporti con la psicologia sociale", in *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1976, pp. 182-211.

società; ciò spiega anche perché qualsiasi attacco teoretico sferrato contro la famiglia, quale era la teoria di Bachofen, avrebbe necessariamente conquistato l'appoggio degli autori socialisti.

Di particolare importanza, per il nostro problema, è il quadro tracciato sia da Bachofen che da Morgan dei rapporti sociali, psichici, morali e politici, propri del matriarcato. Ma mentre Bachofen guarda con nostalgia verso questo stadio primitivo della società e lo considera ormai superato per sempre, Morgan parla di uno stadio più progredito di civiltà di là da venire: «Sarà un ritorno, ma su un piano più alto, della libertà, uguaglianza e fratellanza caratteristiche della antica *gens*». Bachofen stesso descrive dettagliatamente e vividamente questi tratti di libertà, uguaglianza e fraternità che si dovevano ritrovare nella società matriarcale, governata non dai principi della paura e della sottomissione, ma da quelli dell'amore e della pietà.[28]

[28] «Il rapporto all'origine di ogni cultura, di ogni virtù, di ogni più nobile aspetto dell'esistenza, è quello tra madre e figlio, che opera in un mondo di violenza come divino principio d'amore, d'unione, di pace. Allevando il proprio piccolo, la donna apprende prima dell'uomo a estendere la sua cura amorosa al di là delle limitazioni dell'Io, verso un'altra creatura, e a dirigere tutti i doni di inventiva in suo possesso verso la conservazione e il miglioramento dell'esistenza di quest'altro. [Si noti che qui Bachofen fa discendere la specifica qualità dell'amore materno non da una «disposizione» o dalla «natura» femminile, ma da una prassi di vita, pur se biologicamente condizionata.] In questa fase, la donna è depositaria di tutta la cultura, la benevolenza, la devozione, la preoccupazione per i vivi e il dolore per i defunti. Pure, l'amore che sgorga dalla maternità è non solo più intenso, ma anche più universale... Laddove il principio paterno è intrinsecamente restrittivo, il principio materno è universale: il principio paterno implica una limitazione a gruppi ben definiti, ma il principio materno, come la vita della natura, non conosce barriere. L'idea della maternità produce un senso di fraternità universale fra tutti gli uomini, che si spegne con l'avvento della paternità. La famiglia fondata sul diritto paterno è un organismo individuale chiuso,

L'accoglienza positiva riservata a Bachofen da parte dei socialisti fu favorita in maniera decisiva anche dalla preoccupazione manifestata nelle società matriarcali per la felicità materiale dell'uomo sulla terra:

> A partire dalla maternità procreatrice... la ginecocrazia è interamente soggetta alla materia e ai fenomeni della vita naturale da cui mutua le leggi della propria esistenza interiore ed esteriore; rispetto alle generazioni successive sente con intensità maggiore l'unità di ogni vita, l'armonia del tutto, per la quale

mentre la famiglia matriarcale porta l'impronta del carattere tipicamente universale che sta all'inizio di qualsiasi evoluzione e che distingue la vita materiale dalla vita spirituale più elevata. Il grembo di ogni donna, immagine mortale della madre terra Demetra, procreerà fratelli e sorelle ai figli di ogni altra donna, la patria conoscerà solo fratelli e sorelle fino al giorno in cui lo sviluppo del sistema paterno discioglierà l'unità indifferenziata della massa e introdurrà il principio della differenziazione.
«Le culture matriarcali presentano molte espressioni e persino formulazioni giuridiche di questo aspetto del principio materno. Esso è la base della libertà e dell'uguaglianza universali così frequenti presso i popoli matriarcali, della loro ospitalità e della loro avversione per le restrizioni di qualsiasi tipo... E in esso ha radice l'ammirevole senso di affinità *sumpátheia* (sentimento amichevole) che non conosce barriere e linee di divisione e abbraccia nello stesso modo tutti i componenti di un popolo. Gli stati matriarcali erano particolarmente noti per l'assenza di lotte e conflitti intestini... I popoli matriarcali, e ciò non è meno caratteristico, punivano con particolare severità il danno fisico inferto a un altro uomo o anche a un animale... Un tratto di tenera umanità, discernibile financo nell'espressione del viso delle sculture egizie, permea la coltura del mondo matriarcale». (J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., pp. 88-91.)
Il concetto di umanità così idealizzato è fuorviante: a fronte della completa differenza di struttura sociale, non può avere lo stesso significato che rivestiva per gli illuministi. Qui si manifesta anche l'evidente contraddizione tra questa descrizione e il dominio nel diritto penale della legge del taglione. Che quanto al delitto e alla pena vigessero sistemi di rappresaglia naturalistica non esclude che al di fuori della sfera giuridica dominasse uno spirito biofilo.

> non è ancora troppo cresciuta; avverte più profondamente il dolore e la caducità dell'esistenza tellurica a cui la donna, specie la madre, consacra il suo lamento; cerca con più struggimento una consolazione superiore, la trova nei fenomeni della vita naturale e la riallaccia ancora una volta al grembo procreatore, all'amore materno ricettivo, protettivo, sostentatore... In modo del tutto materiale la donna dedica le sue cure e le sue energie al miglioramento dell'esistenza materiale.[29]

Benché, sul piano teoretico, questo materialismo naturalistico fondato sull'energia della madre, votata al miglioramento della vita naturale dell'uomo, sia radicalmente diverso dal materialismo dialettico, esso contiene tuttavia un edonismo sociale che spiega perché sia stato così ben recepito dai promotori del socialismo.

Nell'analisi del mito di Dioniso – in cui spiega soprattutto il carattere politico del materialismo della società matriarcale – Bachofen ci offre un riepilogo utile alla nostra indagine sui più importanti principi in essa vigenti:

> Attraverso la sua sensualità e l'importanza che conferisce all'offerta dell'amore sessuale, intimamente affine alla disposizione della donna, [egli] è entrato in un rapporto privilegiato con il sesso femminile... Il culto di Dioniso... ha spezzato tutte le catene, ha annullato tutte le differenze e avendo diretto lo spirito dei popoli in primo luogo verso la materia e il miglioramento dell'esistenza fisica, ha ricondotto la vita alle leggi della materia... Al posto della ricca differenziazione acquisiscono valore la legge della democrazia, della massa indifferenziata, la libertà e l'uguaglianza che distinguono la vita naturale da quella sottoposta a un ordine civile e che attengono all'aspetto fisico-materiale della natura umana. Gli antichi

[29] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., p. 105.

sono perfettamente consapevoli di questo legame, vi danno rilievo nelle più importanti enunciazioni e in significative indicazioni storiche ci mostrano l'emancipazione della carne e quella politica come due gemelli necessariamente e sempre legati. La religione dionisiaca rappresenta allo stesso tempo l'apoteosi del piacere afrodisiaco e di quello della fraternità universale, particolarmente caro alle classi subordinate... Non per appassire nelle ristrettezze di un singolo la donna viene fornita dalla natura di tutte le attrattive di cui dispone: la legge della materia respinge ogni restrizione, odia tutte le catene e considera quel legame esclusivo come un peccato perpetrato alla propria divinità.[30]

Avendo qui Bachofen indicato espressamente la struttura matriarcale come attenuatrice delle differenze di classe e avendo evidenziato il nesso tra emancipazione sessuale ed emancipazione politica, non c'è bisogno di un ulteriore commento sulla conseguente presa di posizione dei socialisti. Tuttavia, il problema del rapporto tra società borghese e morale sessuale in essa dominante è troppo importante e complesso per non richiedere almeno alcune osservazioni.

Sarebbe indubbiamente errato sostenere che le restrizioni di carattere sessuale dipendono dall'esistenza e dalla natura della società di classe, e che una società senza classi riporterebbe in vigore i rapporti sessuali non soggetti a limiti descritti da Bachofen. D'altra parte, dobbiamo aggiungere che una morale che disapprova e svaluta il piacere sessuale svolge una parte importante nel mantenimento di una società classista, e che qualsiasi attacco sferrato contro questa morale (quale era certamente la teoria di Bachofen) rappresenta una ragione in più per renderla accettabile ai socialisti. Le seguenti considerazioni valgono a chiarire, se non a dimostrare, questa tesi.

[30] J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, cit., pp. 118-120.

La sessualità offre una delle possibilità più elementari e potenti di soddisfazione e di felicità. Se essa fosse consentita nella piena misura necessaria allo sviluppo creativo della personalità umana, invece di essere limitata dall'esigenza di mantenere il controllo sulle masse, la realizzazione di questa importante possibilità di felicità intensificherebbe necessariamente le esigenze di soddisfazione e felicità in altre sfere della vita. E poiché la soddisfazione di queste ulteriori domande potrebbe essere raggiunta solo attraverso mezzi materiali, queste pretese, di per sé, condurrebbero al sovvertimento dell'ordine sociale attuale.

Inoltre, la restrizione del soddisfacimento sessuale esercita un'altra funzione sociale. Fintanto che si proclama peccaminoso il piacere sessuale come tale – pur rimanendo il desiderio sessuale un impulso operante in ogni essere umano – le proibizioni morali sollecitano un sempre rinnovato senso di colpa, che spesso è inconscio o viene trasferito su altre cose.

Questo senso di colpa ha una grande importanza sociale. Esso giustifica il fatto che la sofferenza viene vissuta solo come punizione delle proprie colpe, invece di essere imputata ai difetti dell'organizzazione sociale. Esso, infine, esercita una inibizione degli affetti, limitando le capacità intellettuali e soprattutto critiche della persona, mentre sviluppa un attaccamento emozionale verso i rappresentanti della moralità sociale. Non va dimenticato che è irrilevante che la sessualità sia repressa o venga invece bollata col marchio dell'immoralità – il che avviene già nei bambini con la trasformazione della sessualità in tabù –: entrambi gli atteggiamenti sono fonte di sensi di colpa.

Aggiungo un'ultima considerazione. Le indagini cliniche della psicologia psicoanalitica hanno potuto fornirci alcune indicazioni sul fatto che la repressione o l'accettazione della soddisfazione sessuale ha conseguenze importanti sugli impulsi e sulla struttu-

ra caratteriale dell'uomo. Lo sviluppo del «carattere genitale» è condizionato dall'assenza di restrizioni sessuali che impediscono lo sviluppo ottimale della persona. Tra le qualità che senza alcun dubbio appartengono al carattere genitale vi è l'indipendenza psichica e intellettuale, sulla cui importanza sociale non sono necessari ulteriori commenti. D'altra parte, la soppressione della sessualità genitale porta allo sviluppo e al potenziamento di tendenze istintuali (quali la tendenza anale e sadistica e l'omosessualità latente) che rivestono un'importanza decisiva in ordine ai fondamenti istintuali della società odierna.

Finora abbiamo inteso spiegare perché la teoria del matriarcato sia stata recepita da parti politiche del tutto opposte con tanta partecipazione intellettuale ed emotiva. Abbiamo cercato di dimostrare che la ragione risiede nelle stesse contraddizioni del pensiero di Bachofen e che i neoromantici – in parte ignorando gli altri aspetti della sua ricerca – hanno rivolto le loro simpatie al Bachofen metafisico, i socialisti – pur consapevoli del Bachofen «mistico» – allo scopritore e all'ammiratore delle strutture sociali democratiche-libertarie.

Tuttavia, l'analisi di come Bachofen è stato recepito può evidenziare quali difficoltà si pongano nell'affrontare in modo scientifico e imparziale il problema del matriarcato. Se non è certo compito del sociologo o dello psicologo entrare nei dettagli della disputa sulla teoria del matriarcato, tuttavia, comprendendo l'importanza sociale di questa teoria, egli sarà portato a sospettare che, laddove essa ha incontrato un completo rifiuto, questo sia in parte dovuto a fattori emotivi e apologetici.

Allo stato attuale degli studi etnologici, risulta certamente semplice confutare con una serie di dati diversi singoli enunciati della teoria del matriarcato. Ma se l'etnologo, per motivi che esulano dall'ambito scientifico, nutre delle prevenzioni, la sua critica

obiettiva, invece di svolgere un ruolo positivo assolverà la funzione negativa di «demolire» la teoria mediante singole confutazioni; un tale atteggiamento critico serve scopi contrari alla conoscenza non meno che il rifiuto dogmatico, ed è anzi talvolta più pericoloso in quanto meno trasparente.

IV

Quale che sia lo stato attuale delle ricerche sul matriarcato, sembra comunque accertata l'esistenza di strutture societarie che possono definirsi matricentriche. E se vogliamo comprendere appieno le attuali strutture sociali e le loro trasformazioni, ritengo dobbiamo prestare molta attenzione alle scoperte già fatte a proposito del matriarcato e a quelle che gli studi in questo campo di indagine promettono di offrirci.

Le pulsioni libidiche degli esseri umani rientrano tra le «forze produttive» sociali della comunità. Grazie alla loro flessibilità e duttilità, esse possono adattarsi in misura considerevole alla particolare situazione socio-economica del gruppo – benché esistano dei limiti a questa adattabilità. La struttura psichica condivisa dai componenti un gruppo sociale rappresenta un sostegno indispensabile al mantenimento della stabilità sociale. Ciò vale, naturalmente, solo finché le contraddizioni fra struttura psichica e condizioni economiche non oltrepassano determinati limiti, oltre i quali le forze psichiche tendono a modificare o a dissolvere l'ordine esistente; è importante tuttavia ricordare che le strutture psichiche di classi diverse possono essere radicalmente differenti e addirittura conflittuali a seconda della funzione che rivestono nel processo sociale.

Se anche un individuo è psichicamente diverso dagli altri membri del suo gruppo, a causa della sua costituzione individuale e del proprie personali espe-

rienze (in particolare di quelle della prima infanzia), un vasto settore della sua struttura psichica è il prodotto dell'adattamento alla situazione della propria classe e dell'intera società in cui si trova a vivere. La nostra conoscenza dei fattori che determinano la struttura psichica di una data classe o società – e quindi delle «forze produttive» psichiche operanti in quella data società – è molto meno avanzata della nostra conoscenza delle strutture economiche e sociali. Una delle ragioni di ciò sta nel fatto che lo studioso di questi problemi è anch'egli modellato sulla struttura psichica tipica della sua società: di conseguenza, egli comprende solo ciò che gli è simile. Egli commette facilmente l'errore di considerare la propria struttura psichica, o quella della propria società, come «la natura umana». Egli può essere portato a trascurare il fatto che, in condizioni sociali diverse, strutture pulsionali del tutto diverse possano operare o aver operato come forze produttive.

Lo studio delle culture «matricentriche» è importantissimo per le scienze sociali, perché porta alla luce strutture psichiche totalmente diverse da quelle osservabili nella nostra società; nello stesso tempo, esso getta nuova luce sul principio «patricentrico». Ciò vale soprattutto per ciò che definiamo concetto «matricentrico» in opposizione a quello «patricentrico». Nelle pagine che seguono cercheremo di delineare questa problematica.

Il complesso patricentrico è una struttura psichica in cui il rapporto con il padre (o con un suo equivalente psicologico) costituisce il rapporto centrale. Nella sua concezione del complesso di Edipo (positivo), Freud svelò uno dei lineamenti decisivi di questa struttura, anche se poi, mancandogli il necessario distacco tra sé e la propria società, egli ne sopravvalutò l'universalità. Gli impulsi sessuali del neonato maschio, che sono diretti verso la madre come primo e più importante «oggetto d'amore» femminile, fanno sì che egli

sia portato a considerare come rivale il proprio padre. Questa costellazione acquista un particolare significato anche per il fatto che nella famiglia patriarcale il padre svolge simultaneamente la funzione dell'autorità che governa la vita del bambino. A prescindere dall'impossibilità fisiologica di realizzare i desideri del bambino, il doppio ruolo svolto dal padre ha un'altra conseguenza, che Freud ha messo in rilievo: il desiderio di prendere il posto del padre porta il bambino a identificarsi, entro certi limiti, col padre stesso. Il bambino introietta il padre, in quanto esso rappresenta i precetti morali, e questa introiezione è una potente matrice per la formazione della coscienza. Da un lato, il bambino desidera essere amato dal padre; dall'altro, si ribella più o meno apertamente contro di lui.

Comunque, il complesso patricentrico prende forma anche attaverso i processi psichici che agiscono nel padre. Per prima cosa, il padre è geloso del figlio. Ciò è in parte dovuto al fatto che il corso della sua esistenza è, in confronto a quella del figlio, avviato verso il declino. Ma questa gelosia è condizionata in maniera ancor più decisiva da elementi sociali: essa deriva dal fatto che il figlio vive una situazione ancora relativamente libera da obblighi sociali. Ovviamente questa gelosia è tanto più forte quanto maggiore è il peso delle responsabilità paterne.

Nel determinare l'atteggiamento del padre verso il figlio, giocano un ruolo ancora più importante alcuni fattori sociali ed economici. A seconda delle circostanze economiche, il figlio è l'erede dei beni paterni oppure il futuro sostentatore del padre vecchio e malato. Egli rappresenta una specie di investimento di capitali. Dal punto di vista economico, la somma investita nella sua educazione e nella sua formazione professionale è molto simile a quella pagata per le assicurazioni contro gli infortuni o per il futuro pensionamento.

Inoltre, il figlio gioca una parte importante per

quel che riguarda il prestigio sociale del padre. Il suo contributo alla società e il riconoscimento sociale che ne consegue possono accrescere il prestigio del padre; mentre il suo fallimento sociale può diminuirlo o addirittura distruggerlo. (Un ruolo analogo è svolto dal matrimonio economicamente o socialmente prestigioso da parte del figlio.)

A causa della funzione sociale ed economica del figlio, il fine della sua educazione non è, di solito, la sua felicità personale – cioè il massimo sviluppo della sua personalità – ma piuttosto il più alto grado di utilità – in termini economici o di prestigio – che il padre può trarne. Molto spesso riscontriamo quindi un conflitto oggettivo tra la felicità del figlio e la sua utilità; ma questo conflitto di solito non viene rilevato consciamente dal padre, poiché l'ideologia della società a cui questi appartiene lo porta a ritenere identici i due obiettivi. La situazione è ulteriormente complicata dal fatto che spesso il padre si identifica col figlio: egli si attende non soltanto che il figlio sia utile socialmente, ma che realizzi anche le fantasie e i desideri da lui non realizzati.

Queste funzioni sociali che il figlio assolve giocano una parte decisiva nel determinare la qualità dell'amore paterno: il padre ama il figlio a condizione che egli realizzi le aspettative che si accentrano intorno a lui. Se ciò non avviene, l'amore del padre può cessare o addirittura trasformarsi in disdegno o in odio.[31]

La natura condizionata dell'amore paterno comporta due tipiche conseguenze: 1) la perdita della sicurezza psichica che deriva dalla certezza di essere amati senza condizioni; 2) l'intensificazione del ruolo della coscienza; la persona cioè sviluppa una visione del mondo in cui l'adempimento del dovere diventa la preoccupazione centrale della vita, perché solo questo può dare un minimo di garanzia di essere amati. Ma anche il pieno assolvimento dei dettami della coscienza non impedirà l'insorgere del senso di colpa, perché la prestazione sarà sempre inferiore agli ideali proposti.

[31] Ciò spiega perché il «figlio favorito» – colui che meglio realizza le aspettative paterne – è un fenomeno caratteristico della cultura patricentrica.

Per contro, l'amore di una madre per il figlio[32] è di segno totalmente diverso. Ciò è dovuto anzitutto al fatto che, nei primi anni di vita, l'amore della madre non è soggetto a condizione alcuna. La cura elargita dalla madre al neonato indifeso non è condizionata da obblighi sociali o morali cui il figlio dovrà sottostare, né dall'obbligo di ricambiare l'amore. La natura incondizionata dell'amore materno è una necessità biologica; questa può anche essere favorita da un'indole emotiva della donna. La certezza che l'amore della madre (o del suo equivalente psicologico) non è soggetto ad alcuna condizione significa che la realizzazione dei precetti morali gioca una parte assai più limitata, poiché non costituisce più una condizione per essere amati.

Le caratteristiche sopra descritte sono lontane dall'immagine della madre prevalente nella società patricentrica odierna. Fondamentalmente, questa società riconosce soltanto il coraggio e l'eroismo da parte dell'uomo (in lui queste qualità sono, a dire il vero, venate da una buona dose di narcisismo). L'immagine della madre, d'altro canto, è stata distorta, intrisa di sentimentalismo e debolezza. Al posto dell'amore incondizionato, che abbraccia non solo i propri figli ma tutti i figli e tutti gli esseri umani, noi ritroviamo nell'immagine della madre il sentimento di possessività tipicamente borghese.

[32] Naturalmente, mi riferisco qui all'amore paterno e materno in senso ideale. L'amore di un padre o di una madre specifici, per le più diverse ragioni, non sarà mai corrispondente a questo tipo ideale.

Questa trasformazione dell'immagine materna rappresenta una distorsione socialmente condizionata del rapporto madre-figlio. Un'ulteriore conseguenza di tale distorsione – che costituisce anche un'espressione del complesso di Edipo – è l'atteggiamento in cui al desiderio di essere amati dalla madre si sostituisce quello di proteggerla e di porla su un piedestallo. La madre non ha più la funzione di proteggere; ora è lei che deve essere protetta e mantenuta «pura». Questa formazione reattiva (che distorce il rapporto originario con la propria madre) si estende anche ad altri simboli materni, come la patria, la nazione e la terra; essa gioca una parte importante nelle ideologie estremamente patricentriche dei nostri giorni. La madre e i suoi equivalenti psicologici non sono scomparsi da queste ideologie, ma le loro funzioni si sono tramutate, da figure protettive, in figure bisognose di protezione.

Per riassumere, possiamo dire che l'individuo – e la società – patricentrico è caratterizzato da un complesso di lineamenti in cui predominano i seguenti tratti: rigido Super-Io, senso di colpa, amore docile per l'autorità paterna, accettazione della sofferenza come punizione per le proprie colpe e ridotta capacità di felicità. Il complesso matricentrico, al contrario, è caratterizzato da un sentimento di ottimistica fiducia nell'amore incondizionato della madre, da un minore senso di colpa, da un Super-Io assai più debole, da una maggiore capacità di piacere e felicità. Insieme a queste caratteristiche si sviluppa anche l'ideale della pietà e dell'amore materni per i deboli e per il prossimo bisognoso d'aiuto.[33]

Entrambi i tipi – patricentrico e matricentrico – possono manifestarsi in qualsiasi società – in relazione soprattutto alla specifica costellazione famigliare del bambino; tuttavia, sembra che, in media, ciascun tipo sia caratteristico di una particolare forma di società. Il tipo patricentrico è probabilmente dominante nella società borghese protestante, mentre il tipo matricentrico sembrerebbe prevalere nel Medioevo e nell'odierna società dell'Europa meridionale. Giungiamo così alle tesi di Weber sulla connessione tra il capitalismo borghese e l'etica del lavoro protestante, vista in contrapposizione al cattolicesimo e all'etica del lavoro nei paesi cattolici.

[33] A questo punto vorrei sottolineare che il tipo patricentrico è correlato al «carattere anale» e al «carattere coercitivo» nella terminologia psicoanalitica, mentre il tipo matricentrico è correlato al «carattere orale». Quest'ultimo, peraltro, è completamente diverso dal tipo di carattere «sadico-orale». L'individuo sadico-orale, che ha un'indole parassitaria, desidera soltanto prendere e non vuole dare. Reagisce rabbiosamente quando i suoi desideri non vengono soddisfatti, mentre il tipo matricentrico reagisce con dolore.
Vi è comunque una differenza fondamentale tra la tipologia basata sulle strutture caratteriali pregenitali e la tipologia patricentrica e matricentrica. La prima indica una fissazione pregenitale al livello orale o anale, ed è fondamentalmente opposta al «carattere genitale» maturo. La seconda, concepita in termini di rapporto con l'oggetto dominante, non è in opposizione con il carattere genitale. Il tipo matricentrico *può anche* essere un carattere orale; in questo caso, la persona è più o meno passiva, dipendente e bisognosa dell'aiuto degli altri. Ma il tipo matricentrico può anche essere un carattere «genitale», cioè psichicamente maturo, attivo, non nevrotico né inibito.
La tipologia qui scelta trascura la questione del grado di maturità e mette a fuoco un solo aspetto del contenuto della struttura caratteriale. Per una presentazione completa avremmo dovuto, ovviamente, trattare le differenze tra carattere genitale e pregenitale nell'ambito, rispettivamente, del tipo matricentrico e del tipo patricentrico. Non possiamo addentrarci qui in una discussione esauriente delle diverse categorie psicoanalitiche (cfr. Wilhelm Reich, *Charakteranalyse*, Wien 1933). Ritengo peraltro che una tipologia basata sul rapporto con l'oggetto piuttosto che sulle «zone erogene» o sulla sintomatologia clinica possa offrire fruttuose possibilità alla ricerca sociale. Allo stesso modo, non possiamo discutere in questa sede neppure l'interessante problema del rapporto tra i tipi da noi suggeriti e il tipo schizotimico e ciclotimico di Kretschmer, l'integrato e il disintegrato di Jaensch, l'introverso e l'estroverso di Jung.

A prescindere dalle obiezioni che si possono muovere a certe particolari tesi di Weber, il fatto che esista una connessione di tal genere è al giorno d'oggi ormai accettato dagli studiosi. Max Weber esaminò il problema sul piano dei meccanismi psicologici consapevoli. Ma solo attraverso l'analisi della struttura pulsionale che servì da base al capitalismo borghese e allo spirito protestante si può giungere a comprendere pienamente il ruolo svolto dal complesso patricentrico o matricentrico in questa struttura pulsionale.

Sebbene anche il cattolicesimo presenti molti tratti patricentrici – Dio Padre, la gerarchia sacerdotale maschile – non si può negare l'importanza che in esso riveste il complesso matricentrico. La Vergine Maria e la Chiesa stessa rappresentano psicologicamente la grande Madre che protegge tutti i figli nel proprio seno. In effetti, a Dio stesso vengono ascritti alcuni tratti materni, anche se non in modo conscio. L'individuo «figlio della Chiesa» può essere certo dell'amore della Madre Chiesa fintanto che ne rimane figlio o se fa ritorno nel suo seno. Questo rapporto filiale si compie sacramentalmente. Naturalmente, i precetti morali svolgono una parte importantissima. Ma vi è tutto un complicato meccanismo che opera al fine di garantire che tali precetti conservino la loro necessaria valenza sociale; al tempo stesso, il credente può avere la certezza di essere amato indipendentemente dalla sfera morale. Il cattolicesimo produce il senso di colpa in misura non trascurabile; ma nello stesso tempo fornisce i mezzi per liberarsene. Il prezzo che si deve pagare è l'attaccamento affettivo alla Chiesa e ai suoi servitori.

Il protestantesimo, invece, ha completamente abolito i tratti matricentrici del cristianesimo. I sostituti materni, come per esempio la Vergine Maria o la Chiesa, sono scomparsi, e lo stesso si può dire dei lineamenti materni di Dio. Al centro della teologia

luterana[34] troviamo il dubbio o la disperazione che il peccatore possa avere alcuna certezza di essere amato. E vi è soltanto un rimedio: la fede.[35]

Nel calvinismo, e in parecchie altre sette protestanti, questo rimedio si dimostra insufficiente: è fondamentale che sia affiancato dall'adempimento del proprio dovere («ascesi intramondana») e dalla necessità di avere «successo» nella vita secolare come unica prova dell'amore e della grazia di Dio.[36]

L'ascesa del protestantesimo è condizionata dagli stessi fattori economici e sociali che resero possibile l'ascesa dello «spirito» capitalistico. E, come qualsiasi religione, il protestantesimo ha la funzione di riprodurre e rafforzare continuamente la struttura pulsionale necessaria a una data società. Il comples-

[34] Dal punto di vista psicologico, Lutero era un tipo estremamente patricentrico. Un atteggiamento ambivalente nei confronti del padre pervade la sua esistenza; egli focalizza sempre, contemporaneamente, due figure paterne: una che ama, un'altra che odia e disprezza. Gli è del tutto estraneo all'ideale della vita come piacere, né comprende una cultura in cui questo piacere svolge una parte centrale; così egli stesso è uno dei grandi «odiatori». Egli si collega al tipo nevrotico, omosessuale; ma ciò non significa affatto che egli fosse un nevrotico o un omosessuale in senso clinico.

[35] Il pieno significato della tesi «giustificazione attraverso la sola fede» si può spiegare esclusivamente in termini di dubbi e di meccanismi di pensiero nevrotici. In questa sede non possiamo dilungarci oltre su questo argomento.

[36] In relazione a questo problema, la religione giudaica ha un carattere molto complesso. Essa porta chiaramente l'impronta di una reazione contro le religioni matricentriche del Vicino Oriente. Il suo concetto di Dio, come nel protestantesimo, ha tratti paterno-maschili. Fondamenti della sua etica sono il dovere, la promessa e la punizione. D'altro canto, l'immagine della Grande Madre non è ancora eliminata completamente, è conservata nel concetto di terra promessa, ricca di «latte e miele». Il pensiero costante della religione giudaica è questo: noi abbiamo peccato e Dio, per punizione, ci ha cacciato dalla nostra terra, ma egli ci farà tornare in patria quando avremo sofferto abbastanza. Questa terra, rappresentata nella letteratura profetica come quella che possiede tutte le qualità del terreno rigoglioso, che

so patricentrico – in cui l'adempimento del dovere e il successo sono le forze di propulsione più importanti della vita, mentre il piacere e la felicità svolgono parti secondarie – rappresenta una delle forze produttive più potenti alla base degli enormi sforzi culturali ed economici del capitalismo. Fino all'era capitalistica, gli individui (a esempio, gli schiavi) dovevano essere costretti con la forza fisica a dedicare ogni briciolo di energia a lavori economicamente utili. Il complesso patricentrico consentì di generare tale forza «per libero volere», grazie all'interiorizzazione della coercizione esterna. L'interiorizzazione fu tanto maggiore nelle classi dirigenti della società borghese, che erano le autentiche rappresentanti dell'etica del lavoro specificatamente borghese. Diversamente dalla coercizione esterna, però, il processo di interiorizzazione ebbe come conseguenza che l'adempimento dei precetti della coscienza pro-

non delude mai, ha assunto il ruolo della Grande Madre proprio delle religioni matriarcali. Nella concezione messianica e nella fede in un ritorno alla terra promessa (che nella letteratura talmudica è caratterizzata dalla compresenza del sole e della luna, vale a dire dell'astro maschile e femminile, dal parto indolore e dalla cessazione della necessità del lavoro) si conservava l'idea della madre che ama incondizionatamente.
Per la struttura psichica giudaica può aver svolto un ruolo importante proprio questa parte del complesso matricentrico. Si potrebbe anche rozzamente definire il protestantesimo come un giudaismo privo del messaggio messianico, vale a dire come un sistema radicalmente patricentrico. Nel chassidismo, corrente religiosa del giudaismo orientale del XVII e XVIII secolo, i lineamenti matricentrici si sono manifestati in modo particolarmente chiaro e deciso.

[37] Qui parlando di lavoro e di *ethos* del lavoro, mi riferisco a un fenomeno storico concreto, la nozione borghese del lavoro. Il lavoro, senza dubbio, svolge molte altre funzioni psichiche che qui non vengono prese in considerazione. È un'espressione di responsabilità sociale e una possibilità di attività creativa. Vi è un *ethos* del lavoro in cui questi aspetti sono predominanti.

curava soddisfazione; il che contribuì largamente al consolidamento della struttura patricentrica.[37]

Questa soddisfazione, tuttavia, era assai limitata, perché l'adempimento del proprio dovere e il successo economico erano ben miseri sostituti di ciò che era ormai perduto: la capacità di godere la vita e la sicurezza interiore derivante dal sapere di essere amati incondizionatamente. Inoltre, lo spirito dell'*homo homini lupus* portò all'isolamento dell'individuo e alla sua incapacità di amare – pesante fardello psichico, che tendeva a minare la struttura patricentrica, quantunque i fattori decisivi che operano per scuotere tale struttura abbiano radice nei mutamenti economici.

La struttura patricentrica, che era stata la forza propellente delle conquiste economiche della società borghese-protestante, produceva contemporaneamente le condizioni che avrebbero distrutto la struttura patricentrica e portato a una rinascita del matricentrismo. L'accrescersi delle capacità produttive dell'uomo rese possibile, per la prima volta nella storia, raffigurare la realizzazione di un ordine sociale che fino ad allora si era espresso solo nei racconti e nei miti, un ordine in cui tutti gli uomini sarebbero stati provvisti dei mezzi materiali necessari alla loro felicità reale, senza eccessivo dispendio di lavoro, mentre l'uomo avrebbe impiegato le sue energie nello sviluppo del proprio potenziale umano anziché nella creazione di quei beni economici assolutamente indispensabili per l'esistenza di una civiltà.

I filosofi più progressisti dell'illuminismo francese superarono il complesso emozionale e ideologico della struttura patricentrica. Ma la vera, reale rappresentante delle nuove tendenze matricentriche si dimostrò essere la classe la cui spinta verso una vita dedita al lavoro era dettata fondamentalmente da considerazioni economiche piuttosto che da costrizioni interiorizzate: la classe operaia. Questa stessa

struttura emozionale offrì una delle condizioni grazie a cui il socialismo marxista poté esercitare un'influenza efficace sulla classe lavoratrice – entro i limiti in cui questa influenza si fondava sulla specificità della sua struttura pulsionale.

Il fondamento psichico del programma sociale marxista era, prevalentemente, il complesso matricentrico. La teoria secondo la quale, se le capacità produttive dell'economia fossero organizzate razionalmente, ognuno sarebbe provvisto in misura sufficiente dei beni di cui ha bisogno, indipendentemente dal ruolo sostenuto nel processo produttivo; che tutto ciò si poteva ottenere con molto meno lavoro di quanto fosse stato necessario fino ad allora; e infine, che ogni essere umano ha un diritto incondizionato alla felicità, e che questa felicità risiede nell'«armonioso dispiegarsi della propria personalità»: tutte queste idee erano le espressioni razionali e scientifiche di idee che, nelle condizioni economiche precedenti, potevano esprimersi soltanto in miti e immagini fantastiche: la Madre Terra dà ai suoi figli ciò di cui hanno bisogno, indipendentemente dai loro meriti.

Questo nesso fra tendenze matricentriche e idee socialiste spiega il motivo per cui il carattere «materialista-democratico» della società matriarcale spinse gli autori socialisti a esprimere una così calda simpatia per la teoria del matriarcato.

La crisi economica ha inferto un nuovo colpo alla struttura patricentrica. La disoccupazione incolpevole di numerosi milioni di persone contrasta con una ideologia che afferma che il lavoro rappresenta il senso e la giustificazione della vita. Nell'ambito di questa ideologia e della struttura pulsionale a essa sottesa, l'esistenza della disoccupazione ha perso ogni senso e giustificazione. Se nel corso dell'ascesa del capitalismo il complesso patricentrico si trovò minacciato dalle possibilità di sviluppo dell'economia e dal socialismo, la crisi rappresenta un pericolo dovuto agli aspetti economici negativi. Le contraddizioni sociali che conducono alla riduzione delle forze produttive agiscono a favore di uno sviluppo psichico regressivo, a favore di un rafforzamento del complesso patricentrico, come accade nel conflitto contro i movimenti antimarxisti. Al posto della richiesta di felicità per tutti gli uomini, i rappresentanti di queste dottrine pongono nuovamente il dovere al centro del loro sistema di valori; tuttavia, condizionato dalla situazione economica, questo dovere non possiede più alcun contenuto economico, ma solo l'idea dell'azione eroica e della sofferenza in nome della totalità. Il principio di una rigida articolazione gerarchica della società e dell'umanità, fondata su meriti morali e biologici, è una componente tipica di queste ideologie patricentriche. Il complesso patricentrico rappresenta per questi movimenti una forza produttiva altrettanto efficace di quella costituita dal complesso matricentrico per il socialismo. Si tenga tuttavia presente che se tale forza produttiva va compresa a partire dai contenuti e dai meccanismi psichici, d'altro canto la sua comparsa in un determinato periodo storico e in una determinata situazione sociale è condizionata dalla realtà economica e sociale. Come si è già avuto modo di dire, queste osservazioni sul ruolo del complesso patricentrico rappresentano nulla più che una enunciazione di problematiche e dovrebbero mostrare che l'impiego di quelle categorie psicologiche è utile alla piena comprensione della struttura sociale di una determinata società e delle sue trasformazioni.

3. La creazione maschile
(1933)

Il mito babilonese della creazione
(Enūma Elīš)

Johann Jakob Bachofen, professore di diritto romano a Basilea, ha aperto la prima grande breccia nell'ingenua concezione della società patriarcale come stato naturale e della scontata superiorità dell'uomo sulla donna. Dotato di geniale capacità intuitiva, grande acume e straordinarie conoscenze, egli giunse al cuore del problema e squarciò il velo che il patriarcato aveva steso su settori significativi della storia umana, rivelando forme sociali e culture totalmente diverse, nelle quali era la donna a dominare: regina, sacerdotessa, condottiera; società in cui la discendenza si tramandava in linea materna e il padre non era considerato dai figli un consanguineo. Bachofen riteneva di avere scoperto che il matriarcato costituisse il punto di partenza di ogni evoluzione umana, e che il patriarcato, il dominio maschile, si fossero imposti solo dopo un lungo processo storico. Egli mostrò come la differenza tra principio paterno e principio materno informi tutta la vita spirituale, e come a essa siano correlati determinati simboli: giorno-notte, sole-luna, destra-sinistra.

Certamente, alcuni enunciati di Bachofen si sono rivelati errati, come d'altro canto è certo che le ricerche etnologiche più recenti gli avrebbero fornito un'infinità di conferme. Ma egli aveva intuito il punto cruciale, indicando nuove e feconde strade per la

comprensione dei fondamenti pulsionali della vita sociale, delle differenze tra natura maschile e femminile, del significato dei simboli.

Sulle prime nel cammino intrapreso restò senza seguito, e per decenni i suoi studi rimasero pressoché dimenticati. Fatta eccezione per alcuni spiriti del suo tempo a lui affini, Bachofen rimase un caso isolato che, grazie a talune circostanze personali (il singolare talento, l'intenso legame con la madre), aveva elaborato una propria concezione del carattere contingente della società patriarcale già in un'epoca in cui tale società era nel suo massimo fulgore, e non era ancora diventata d'intralcio a se stessa; pertanto le conoscenze di Bachofen non potevano ancora essere recepite dai pensatori, dagli studiosi e in particolare dai rappresentanti progressisti della borghesia.

Le profondità della vita psichica che Bachofen aveva riportato alla luce rimasero a lungo ignorate, e Freud fu il primo a riscoprirle e a svelarle con ampiezza assai maggiore. Egli vi giunse per vie del tutto diverse: se Bachofen vi approdò da giurista, filologo, romantico, adducendo a dimostrazione miti, sculture e costumi popolari, Freud, da medico razionalista qual era, ricorse a un metodo scientifico, avvalendosi di esperimenti, di casi di individui affetti da nevrosi, al fine di individuare gli impulsi reali del comportamento psichico e la loro natura. Solo in un punto Freud è stato vittima dei pregiudizi della società borghese-patriarcale più di Bachofen: nel sopravvalutare il ruolo del maschio e nel supporre una sua naturale superiorità.

Ma quando la solida compagine della società patriarcale perse compattezza, le concezioni di Bachofen vissero una nuova stagione. Fu soprattutto a una cerchia di intellettuali tedeschi – di cui Klages fu l'esponente più importante se non il più acuto – che va ascritto il merito di aver riportato in vita il pensiero di

Bachofen; per la verità, proponendone una lettura singolare e distorta: si trattava infatti di un gruppo di studiosi il cui sguardo era volto esclusivamente al passato, che provava per il presente solo un beffardo disprezzo e non nutriva interesse alcuno per il futuro.

Ci volle ancora molto tempo perché etnologi e psicologi riuscissero a sbarazzarsi dei pregiudizi patriarcali e giungessero ad affrontare la questione del matriarcato nella psicologia individuale e in quella sociale, e a valutare in maniera libera da pregiudizi la psiche femminile e il suo significato per l'uomo. Tra gli etnologi vanno annoverati Briffault e Malinowski; tra gli psicoanalisti in special modo Georg Groddeck, che per primo riconobbe un dato tra i più importanti in questo campo: l'invidia dell'uomo nei confronti della donna e in particolare l'invidia per la capacità di procreare, l'invidia per quella naturale produttività a lui negata.

Anche i lavori di Karen Horney si muovono nella direzione della scoperta del punto di vista unilateralmente maschile di Freud, della dimostrazione degli effetti psichici della bisessualità e della peculiarità della sessualità specificamente e originariamente femminile.

Rilevando l'invidia dell'uomo per la capacità procreativa della donna, Groddeck fece una scoperta di straordinaria importanza: la capacità di procreare, la naturale produttività, è quella qualità, quella facoltà che la donna possiede e di cui l'uomo è privo. Ovviamente, nel corso dell'evoluzione culturale, a livello conscio è andato via via diminuendo il valore attribuito a questa qualità, sia da parte dell'uomo sia da parte della donna. Ciò dipende da varie ragioni. Innanzitutto da motivi strettamente economici: quanto più un'economia è primitiva, quanto meno essa fa uso della tecnica e delle macchine per la produzione di beni, tanto maggiore è l'importanza della forza-lavoro umana, e dunque anche della donna; la

donna fornisce alla società forza-lavoro, e dunque ne costituisce il più importante mezzo di produzione. Nella misura in cui la forza-lavoro umana perde importanza per l'economia nel suo complesso, non può che venire ridimensionato anche il ruolo della donna, e con esso il valore attribuito alla sua specifica capacità.

A ciò va aggiunto un altro motivo economico in senso lato. In una società relativamente primitiva, che si fonda soprattutto sull'agricoltura e sull'allevamento, la sicurezza e la ricchezza non dipendono essenzialmente da fattori tecnici e razionali. La produttività della natura, cioè la fertilità del terreno, l'azione dell'acqua e del sole sono gli elementi che decidono della vita o della morte dell'uomo. Il punto cardine dell'economia è quella misteriosa forza della natura di generare da sé cose sempre nuove, di vitale importanza per l'uomo. Chi possedeva ancora questa misteriosa forza di produttività naturale? Soltanto la donna. La donna aveva quella capacità, da lei condivisa con la natura intera, con le piante e con gli animali, da cui dipendevano la vita e l'esistenza umana. Non doveva l'uomo ritenersi un menomato, privo com'era della più importante, decisiva potenzialità, vale a dire della facoltà della riproduzione naturale? Non doveva ammirare e invidiare sommamente la donna per questo suo privilegio?

L'invidia, come pure l'ammirazione, dovettero essere tanto maggiori quanto minore era il ruolo attribuito alla fecondazione, al principio maschile. Ci è voluto molto tempo prima che gli uomini giungessero a comprendere il nesso tra coito e gravidanza, a capire che la donna non può generare un figlio da sola, senza un intervento esterno. Nell'idea dell'immacolata concezione, che si ritrova in tanti miti e religioni fino al cristianesimo, si è ancora mantenuto questo antico credo. A tutt'oggi alcune tribù primitive ignorano come si svolga effettivamente il processo della procreazione. Questa circostanza risulta meno sorprendente se si pensa a quanto tempo dovette trascorrere prima che gli uomini comprendessero che la crescita di piante, frutti e tuberi non procedeva da sé, ma che era necessario il seme affinché la madre terra potesse dispensare le sue dovizie, perché capissero che chi semina raccoglie. Questa scoperta non fu certo dovuta a un caso. Quando, a causa dell'impoverimento dei terreni, della crescita demografica e dei mutamenti climatici, i frutti della natura non bastarono più a soddisfare i bisogni dell'uomo, questi fu indotto a esercitare un'azione efficace, produttiva sulla natura; ciò lo spinse a seminare, ad arare, ad addomesticare e allevare gli animali.

La produttività naturale venne integrata grazie alla produttività razionale, vale a dire grazie a un'azione produttiva sulla materia. L'evoluzione della società umana è caratterizzata dall'aumento d'importanza della produttività razionale. La tecnica, la macchina sono espressione dell'incremento dell'azione razionale sulla materia e del conseguente progressivo aumento della produttività, della produzione di nuovi beni, utili all'uomo e atti a rendere la vita più piacevole.

Il fattore razionale, produttivo, proprio nei decenni in cui la tecnica visse uno sviluppo tumultuoso, la scoperta e la conquista di nuovi paesi, la creazione di nuovi vincoli commerciali ebbero un effetto così imponente che si cominciarono a sottovalutare i fattori naturali, così come un tempo li si era sopravvalutati. Si attribuì allo spirito, al principio produttivo maschile, un'influenza incondizionata, illimitata: tale atteggiamento trovò espressione sia nella filosofia idealista e in taluni tratti del razionalismo borghese, sia nella struttura sociale strettamente patriarcale.

In epoche in cui nella vita sociale acquisivano rilevanza i fattori razionali (e queste epoche non sono solo la modernità, così come la tecnica moderna non è che una, benché la più grandiosa, espressione

di produttività razionale) la specifica capacità della donna, vale a dire la sua produttività naturale, perdeva importanza nella coscienza sociale e conquistava viceversa sempre maggiore considerazione la potenza razionale-produttiva dell'uomo. Nella coscienza dell'individuo il ruolo maschile doveva apparire sempre più desiderabile, quello femminile sempre più secondario e di scarso valore.

Questa valutazione, tuttavia, si manifesta solo a livello conscio, nei giudizi di valore di cui la coscienza sociale si fa portatrice. L'inconscio reagisce in modo più «naturale». Un qualsivoglia sviluppo tecnico-razionale non può nascondere il fatto che soltanto la donna possiede quella misteriosa facoltà riproduttiva naturale, quella grande prossimità alla natura, alla vita, quella facoltà di comprendere in modo istintivo e diretto i processi vitali, che un tempo faceva delle donne delle veggenti, delle profetesse, delle condottiere e che ancora oggi fa di loro garanti della vita ben più energiche dell'uomo, creatura insicura che ama giocare con la morte e la distruzione.

Nell'inconscio dell'uomo alberga il sentimento della superiorità della donna, come pure la consapevolezza della sua naturale capacità produttiva e l'invidia per questa sua potenzialità; la donna ne è inconsciamente orgogliosa, e prova un senso di superiorità nei confronti dell'uomo.

L'Antico Testamento è il documento che rappresenta la più potente manifestazione di una visione estremamente maschile e patriarcale, e che pertanto è diventato il più importante fondamento letterario dell'atteggiamento patriarcale nella cultura europea e americana. In esso sono rappresentati i sentimenti e la fede tipici di una società patriarcale in cui l'uomo si riteneva superiore alla donna; non c'è dunque da sorprendersi che anche la questione della produttività, la creazione, sia risolta in modo estremamente maschile.

L'Antico Testamento mostra un carattere così spiccatamente maschile perché, quale testo fondativo del monoteismo giudaico, rappresenta la vittoria sulle deità femminili, sui residui di una cultura matriarcale nella struttura sociale. L'Antico Testamento è l'inno trionfale celebrativo della vittoria della religione maschile, il canto della vittoria sugli elementi matriarcali ancora presenti nella religione e nella società.

«In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era una massa informe e vuota (*tohuwabohu*) e le tenebre erano sulla superficie dell'abisso, e lo spirito (soffio, vento, *spiritus*) di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (*tiāmat*, gli abissi marini, nell'epopea della creazione babilonese).

«E Dio disse: "Sia la luce" e la luce fu» (Gn. 1, 1-3). Queste frasi con cui ha inizio il mito biblico della creazione rappresentano la proclamazione del dominio e della superiorità maschili. L'abitudine, che fin dall'infanzia fa apparire queste parole quasi ovvie a un individuo euro-americano, fa dimenticare facilmente quanto questo mito sia paradossale, contronatura. Non è una donna, una madre, a generare il mondo, il tutto; bensì un uomo. E come lo crea, come lo genera? Con la bocca, attraverso la parola: «E Dio disse: "Sia..."». È questa la formula magica che percorre l'intero mito della creazione, con la quale viene introdotto ogni atto creativo, ogni nuova nascita.

Prima di approfondire il punto centrale della creazione maschile, vorrei ora far rilevare il carattere estremamente maschile del racconto biblico.

Il primo atto creativo è la nascita della luce. La luce è sempre e ovunque un simbolo del principio maschile (su questo punto si vedano gli studi approfonditi di Bachofen), e dunque non sorprende che questo racconto della creazione faccia coincidere con la luce l'inizio del mondo. Eppure resti di antiche concezioni originarie si rintracciano anche in

questo racconto estremamente maschile della creazione. Se Dio viene ancora rappresentato come colui che aleggia, posa, sopra questa progenitrice, tuttavia la Grande Madre non compare ormai più, e si fa cenno solo ai suoi simboli; il Dio maschile invece viene celebrato come unico creatore, creatore per mezzo della parola.

La stessa tendenza «innaturale», che elimina il ruolo della donna e la sminuisce, è ancora più scoperta e più esplicita nel secondo racconto della creazione (Genesi 2,4 ss.).

Mentre nel primo racconto uomo e donna vengono creati a immagine di Dio – e in ciò vediamo i resti dell'antica concezione di una divinità ermafrodita («E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò. Maschio e femmina li creò» Gn. 1,27) – nel secondo racconto in principio viene creato solo l'uomo. Anche qui i resti delle antiche concezioni non sono del tutto scomparsi. «[Non] c'era l'uomo a far salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutta la superficie del suolo. Allora il Signore Iddio con la polvere del suolo modellò l'uomo, gli soffiò nelle narici un alito di vita (*adama*) e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn. 2,6 ss.). Dunque anche qui troviamo una progenitrice, la terra, inumidita dall'acqua, principio maschile, dal cui grembo è originato l'uomo. (L'oceano è invariabilmente un simbolo femminile, le acque dolci, fiumi e pioggia, sono simbolo del principio maschile fecondatore.) Ma nuovamente, anche qui, il vero creatore è il Dio maschile. Questi resti di antiche concezioni spariscono completamente man mano che il racconto procede. Una volta creato l'uomo, si provvede alle sue necessità. Non è bene che l'uomo sia solo, dice Dio (Gn. 2,18). Una intuizione di grande profondità psicologica, certo, ma considerata e formulata da un punto di vista esclusivamente maschile.

Successivamente vengono creati gli animali e of-

ferti all'uomo come aiuto. «Ma per l'uomo non si trovò un aiuto adatto a lui» (Gn. 2,20). Rimarchevole è il significato che il mito attribuisce all'imposizione dei nomi da parte dell'uomo: «Fece dunque il Signore Iddio dal suolo ogni sorta di animali terrestri e tutti i volatili del cielo, li condusse all'uomo, per vedere come costui li avrebbe chiamati: qualunque nome infatti avesse posto l'uomo a ciascun animale, quello sarebbe stato il suo nome» (Gn. 2,19. Ci ritorneremo più avanti).

Dopo che gli animali si sono mostrati inadatti ad alleviare la solitudine dell'uomo, viene creata la donna: «Allora il Signore Iddio fece cadere un sonno profondo sull'uomo che si addormentò; gli tolse quindi una delle costole, rinchiudendo la carne al suo posto. Poi il Signore Iddio con la costola tolta all'uomo formò una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo esclamò: Questa volta sì, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Costei avrà nome dall'uomo perché fu tratta dall'uomo»[1] (Gn. 2,21-23).

Nel secondo racconto biblico sulla creazione della donna, il paradosso della procreazione maschile è rappresentato con chiarezza ed evidenza assai maggiori rispetto alla parte precedente del mito. Il processo naturale è capovolto. Non è la donna a generare, non è lei a portare in grembo il bambino, ma è l'uomo che mette al mondo la donna, è lui il procreatore, la sua costola è l'utero.

L'ostilità, la paura nei confronti della donna, e in breve il punto di vista smaccatamente maschile, costituiscono il carattere peculiare del racconto del pec-

[1] «Costei avrà nome dall'uomo»: l'ebraico ha un gioco di parole che non è possibile rendere in italiano. Infatti il femminile di uomo, *is*, è *iss*. In italiano letteralmente si dovrebbe dire: «Costei sarà chiamata uoma, perché fu tratta dall'uomo»; cfr. *La Bibbia Concordata*, Mondadori, Milano 1982, p. 38, n.

cato originale. Qui ci troviamo nel cuore stesso del modo di sentire della struttura patriarcale. Dio, il padre autoritario, ha emanato un divieto. Egli vuole mostrarsi amichevole nei confronti di suo figlio; se l'uomo rispetta il divieto, Egli gli lascia la donna e la vita nell'Eden. Il divieto è quello di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza. Dio non adduce ragioni al divieto, minaccia solo di infliggere una punizione, la morte. La vera ragione la apprendiamo dal serpente: «Dio sa che il giorno in cui voi ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come Dio: conoscitori del bene e del male» (Gn. 3,5). A Adamo è dunque vietato identificarsi con Dio, egli stesso padre; lo conferma il significato simbolico del pomo proibito mangiato da Adamo. Il frutto proibito è un simbolo della madre, forse del seno materno, e il divieto di mangiarne è il divieto del rapporto sessuale con la madre.

Ci troviamo dinanzi alla classica tragedia di Edipo: il padre vieta al figlio, minacciandolo di morte, di identificarsi con lui e di possedere la madre. Il figlio contravviene al divieto, ma la minaccia non è portata a compimento. Egli rimane in vita, ma deve abbandonare il Paradiso. Cosa rappresenta la vita nel Paradiso? È la vita del neonato che è allattato dal seno materno. Nel Paradiso non aveva bisogno di lavorare, di coltivare il terreno, di cucirsi degli abiti; egli era protetto e nutrito dalla madre dispensatrice, benevola, amorevole, la fertile terra. Il padre non era geloso finché il figlio rimaneva lattante e non si trasformava in rivale. Ma una volta cresciuto, il figlio vuole prendere il posto del padre, desidera la madre; a quel punto deve separarsi dalla madre, deve rinunciare all'amore e alla protezione materne, deve cercarsi da sé il nutrimento, deve farsi degli indumenti, intraprendere la lotta per la vita.

Il peccato originale, la cacciata dal Paradiso, rappresenta il conflitto di Edipo, la trasformazione del lattante nel ragazzo che si identifica con il padre, l'i-

stituzione del tabù dell'incesto da parte del padre, in conseguenza del processo di maturazione del figlio. Ma certamente qui non ci troviamo alle prese con un mito rappresentativo dell'inizio e della causa prima della storia dell'umanità. È il mito della vittoria dello statuto sociale e della religione patriarcali, e il conflitto edipico, così come questo mito lo descrive, è il conflitto classico della famiglia patriarcale.

Qui tutto è visto dalla prospettiva dell'uomo e del *pater familias* vittoriosi. La donna è il pericolo, è il principio malvagio, di fronte a lei l'uomo ha da temere. «La donna vide che l'albero era buono a mangiarsi, piacevole agli occhi e desiderabile per avere la conoscenza, colse perciò del suo frutto, ne mangiò e ne diede all'uomo che era con lei, il quale pure ne mangiò» (Gn. 3,6). La donna è voluttuosa, sfrenata, incapace di dominarsi; ella seduce l'uomo con la sua concupiscenza, egli è incapace di resistere e precipita nell'infelicità. Ebbene, in nessun altro documento la paura dell'uomo nei confronti della donna e l'accusa che ella sia la seduttrice che porta alla rovina è espressa in maniera più chiara e drastica che in questo mito, in cui si disegna l'immagine del mondo maschile e patriarcale. Dal peccato originale ai processi alle streghe fino a Otto Weininger[2] e alla sua tesi dell'inferiorità spirituale e morale della donna, ovunque si riscontra lo stesso disprezzo, lo stesso odio e la stessa paura nei confronti della donna, comune agli uomini di una società patriarcale.

Anche la maledizione con cui Dio getta i suoi figli nel mondo risponde in pieno a questo stesso spirito maschile. Il figlio dovrà lavorare, non potrà più vivere del seno materno come il lattante. Alla donna Dio dice: «Moltiplicherò i tuoi travagli e le doglie delle tue gravidanze, nella sofferenza partorirai figlioli;

[2] O. Weininger, *Geschlecht und Character*, Wien 1903.

verso tuo marito ti spingerà il tuo desiderio ed egli dominerà su di te» (Gn. 3,16). Poteva la concezione del mondo maschile essere espressa con maggiore chiarezza? Ora l'uomo si vendica. Desiderare la donna lo ha portato alla sventura, e dunque ora la voluttà della donna riduce lei in soggezione. (Nella famiglia patriarcale a ciascun uomo, in modo più o meno legittimo, è consentito avere tante donne quante ne desidera, ma la donna deve essergli fedele; ciò significa che per il soddisfacimento delle sue pulsioni ella dipende dall'unico oggetto di desiderio concessole, mentre l'uomo, grazie alla sua libertà sessuale, crea la propria indipendenza e in tal modo stabilizza e consolida il suo dominio sulla donna.)

Particolarmente esemplare è la parte della maledizione relativa alla nascita. Quel che l'uomo coglie, quantomeno a livello cosciente, non è la felicità del parto, ma i dolori a esso connessi. Anche questa sezione del mito biblico è tipica dell'atteggiamento maschile nei confronti del parto. Ma è così anche a livello inconscio? Il fatto che egli colga soltanto l'aspetto negativo, doloroso del parto, e non la grande felicità della madre, non è forse il portato di una reazione? Non sono forse l'invidia profondamente rimossa per la capacità di procreare e il particolare risentimento del maschio a fargli desiderare che la donna abbia a scontare con rinnovata sofferenza questo grande privilegio, questa capacità riproduttiva naturale a lui negata? Che il parto sia doloroso e dunque per nulla desiderabile non viene forse a confortarlo della sua incapacità di generare?

Si può meglio valutare lo spirito spiccatamente maschile-patriarcale del mito biblico della creazione se lo si confronta con il precedente mito della creazione babilonese. Si tratta di un confronto decisivo soprattutto per meglio comprendere il tema della creazione maschile, della creazione per mezzo della parola.

Il poema babilonese sulla creazione del mondo,

che con grande probabilità risale all'epoca della dinastia di Hammurabi (intorno al 2000 a.C.), è funzionale a una determinata concezione politica: la capitale politica, Babilonia, doveva essere anche il centro religioso, e soltanto la sua divinità ufficiale, Marduk, doveva divenire la deità suprema del paese. Il mito della creazione assolve la funzione di dare fondamento alla rivendicazione del potere da parte del dio, nella storia degli dei e degli uomini. Ma l'istituzione a signore del mondo di una suprema divinità maschile viene compiuta in modo assai meno radicale e puntuale rispetto alla Bibbia. Le altre divinità maschili non vengono rovesciate e sostituite da Marduk, né viene eliminata la tradizione della Grande Madre, che è posta al principio del mondo.

Anche il mito babilonese è espressione di una religione e di una compagine sociale di stampo maschile e patriarcale; ma in esso permangono elementi matriarcali in misura assai maggiore che nell'Antico Testamento, e dunque esso costituisce un completamento quanto mai prezioso a quest'ultimo. Numerosi sono i passi in cui, con questo o quell'altro nome, la forza della natura procreatrice e in continuo rinnovamento viene venerata come Dea Madre. Così la dea principale di Kesh era Ninhursag o Madre; a Adab lo stesso principio materno era venerato come dea Ninmach, ad Hallab come Ishtar, ad Accad come Anunit, a Kish come Inanna, a Isin come Ninkarrana, a Uruk come Nana e così via; in quest'ultima località il culto della dea spinse in secondo piano quello del dio Anu, di cui ella era figlia.

Come ha inizio il poema babilonese?

> Quando in alto il cielo non era (ancora) nominato,
> di sotto la (terra) ferma non aveva (ancora) un nome,
> quando il loro progenitore Apsū,
> insieme con Mummu e la stessa Tiāmat, che
> [diede origine a tutte le cose,

le loro acque insieme mescolavano,
abitazioni (per gli dei) non erano (ancora)
costruite, e la steppa non era (ancora) visibile,
quando (ancora) nessuno degli dei era stato creato,
ed essi non portavano (ancora) un nome e i
[destini non erano stati destinati,
furono procreati gli dei in mezzo ad essi.[3]

Qui il creatore del mondo non è il dio maschile: il mondo è figlio di due potenze originarie primigenie, il principio maschile, Apsū (le acque dolci), e il principio femminile, Tiāmat (l'oceano). Quelle acque primigenie, cui fa cenno anche il mito biblico pur senza affiancarle al dio maschile, qui sono ancora rappresentate come donna, come madre primigenia, come generatrice degli dei e degli uomini.

I tempi crescono e si allungano. Apsū e Tiāmat danno vita a figli-dei che diventano sempre più fieri e astuti. Si giunge dunque a una rivolta dei figli contro la madre.

Si associarono i fratelli, gli dei,
si ribellarono contro Tiāmat ed abbatterono il
[loro custode.
Essi disturbarono l'animo di Tiāmat,
imperversando dentro ad Anduruna (il cielo)...
Il loro modo di comportarsi dispiacque Tiāmat.
Il loro comportamento non era buono, essi
[divennero prepotenti.
Allora Apsū, il progenitore dei grandi dei,
gridò e chiamò Mummu, il suo messaggero:
«Mummu, messaggero, che dai soddisfazione al
[mio cuore,

[3] A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921, pp. 27 sgg.; la traduzione italiana è tratta da *Il poema della creazione (Enūma Eliš*, a cura di Giuseppe Furlan, Zanichelli, Bologna 1934, pp. 43-44.

vieni, andiamo da Tiāmat!»
Essi se ne andarono e di fronte a Tiāmat si
[sedettero.
Essi presero consiglio tra loro riguardo agli dei, i
[loro primogeniti.
Apsū aprì la bocca e le disse,
egli disse a Tiāmat, la pura:
«Il loro comportamento non mi piace.
Durante il giorno non riposo, di notte non dormo.
(Li) distruggerò e renderò vano il loro modo di
[comportarsi.
Regni tranquillità, e noi dormiamo!».
Tiāmat, quando udì ciò,
si stizzì e gridò a suo marito,
con dolore s'infuriò essa sola.
Essa meditò (cose) cattive nella sua mente:
«Come distruggeremo noi ciò che abbiamo fatto?
Il loro modo di agire (mi) causa dispiacere. (Ma)
[noi mediteremo bene (la cosa)».
Rispose Mummu ed impartì consiglio ad Apsū.
Cattivo e non conciliante fu il consiglio del suo
[Mummu.
«Va' – sei pur forte – per una via confusa!
Che di giorno tu riposi e di notte tu dorma!»
Lo ascoltò Apsū e la sua faccia si rischiarò
(al pensiero) del male che egli meditava contro gli
[dei, i suoi figli.
Egli strinse il collo di Mummu,
lo alzò sopra i suoi ginocchi e lo baciò.[4]

Si racconta poi come gli dei del cielo siano colti da grande paura allorquando vengono a conoscenza dell'attacco delle forze del caos. Solo un dio, Ea, il più intelligente tra loro, sa provvedere: a lui è conferito l'incarico di sconfiggere le potenze malvage con semplici formule magiche. Anche adesso riesce a sopraffare e incatenare Apsū e Mummu; ma Tiāmat ri-

[4] *Il poema della creazione*, cit., pp. 48-51.

mane imbattuta, e insieme a lei una schiera di potenze minori che vengono qui nominate per la prima volta. Tra queste si rivela particolarmente potente Qingu, il «dio splendente»; egli esorta Tiāmat a non desistere dal suo piano, bensì a ingaggiare di nuovo la guerra contro gli dei. Tiāmat non resiste a lungo al suo consiglio: ella raduna le sue schiere, che adesso si avviano in terribile formazione alla battaglia.

> Essi si radunarono gridando al fianco di Tiāmat,
> infuriarono, complottarono, senza riposare né
> [notte né giorno.
> Ingaggiarono battaglia, si arrabbiarono,
> [furoreggiarono,
> si raggrupparono, fecero una zuffa.
> La madre del caos (Tiāmat), che escogita tutto,
> diede loro armi senza pari. Essa procreò dei mostri,
> con denti acuminati, e senza indulgenza nello
> [stritolare,
> con veleno invece di sangue essa riempì i loro corpi.
> Draghi rabbiosi ella rivestì di terrore.
> Ella fece portare loro splendore tremendo, li
> [formò come dei.
> «Colui che li guarda sia annichilito dal terrore!
> Il loro corpo si rizzi in alto, non si volti (indietro)
> [il loro petto!»
> Ella fece vipere, basilischi e tritoni,
> cani rabbiosi, uragani e uomini-scorpione,
> i demoni repellenti della tempesta, mufloni del
> [mare:
> con armi che infuriano, impavidi della battaglia.
> Vasti erano i suoi comandi, essi erano senza pari.
> In tutti erano undici, e di questo genere ella li fece.
> Tra gli dei, i suoi primogeniti, i quali le si
> [riunirono (attorno)
> ella esaltò Qingu. Nel loro mezzo essa magnificò lui.
> Di marciare in fronte all'esercito, di guidare la
> [compagnia,
> di accingersi a portar le armi, di ingaggiar battaglia,
> ciò che concerne il combattimento, di esser
> [grande nel trionfo
> essa affidò alla sua mano e lo fece sedere sopra
> [un trono:
> «Ho gettato il tuo incantesimo. Nell'assemblea
> [degli dei ti ho magnificato.
> Del regno sopra tutti gli dei ho riempito la tua mano.
> Per vero sei stato esaltato, mio marito, tu solo.
> Sia reso più grande il tuo nome sopra quello di
> [tutti gli Anunnaki!»
> Essa gli diede le tavole dei destini e le appese al
> [suo petto.
> «Quanto a te il tuo comando non sarà reso nullo:
> sia stabile ciò che esce dalla tua bocca!»
> Ora Qingu, che era stato esaltato ed aveva
> [ricevuto la supremazia sopra gli dei,
> tra gli dei, i suoi figli, destinò i destini:
> «Il pronunciato della vostra bocca ammansisca il
> [fuoco!
> Chi è potente nel conflitto faccia tremare la
> [potenza!»[5]

Come è diversa questa rivolta da quella descritta nella Bibbia! Lì il figlio, sedotto dalla donna, si rivolta contro il padre e da questi viene punito con la cacciata dal paradiso, con la separazione dalla madre. Qui c'è invece la rivolta dei figli contro la progenitrice. Ella si dimostra più forte del suo uomo: Apsū viene soggiogato, ma Tiāmat rimane imbattuta. Ella è la guerriera che scatena il terrore, ella, condottiera di eserciti, insedia alla testa delle sue schiere un dio maschile, Qingu, e ne fa il suo sposo; ciò rispecchia un tratto consueto solo alle società matriarcali, per cui la direzione bellica e politica è nelle mani degli uomini, i quali d'altro canto traggono la propria au-

[5] *Ibid.*, pp. 57-60.

torità e legittimità dalle donne, e agiscono solo su loro delega.

Sulle prime, due divinità maschili, Ea e, dopo di lui, Anu, cercano di recarsi da Tiāmat e dal suo sposo Qingu. Ad Anu viene ordinato di riportare Tiāmat alla calma con una parola magica, ma:

> Dopo aver ascoltato il comando di suo padre Anšar
> andò diritto da lei e scese per la strada verso di lei.
> Quando Anu si avvicinò per vedere il piano di [Tiāmat,
> non poté resisterle e tornò indietro.[6]

Ci si volge allora al dio che diventerà l'eroe di questa epopea: Marduk. Egli confida nella vittoria. E dice ad Anšar:

> «Quale uomo ha ingaggiato lotta contro di te?»
> «Figlio mio, Tiāmat, che è una donna, viene [contro di te coll'arma.»
> «Padre mio, procreatore, rallegrati e gioisci!
> Il collo di Tiāmat subito tu calpesterai.»[7]

Gli dei si radunano per conferire a Marduk il potere contro Tiāmat. Ma prima di essere definitivamente designato signore e condottiero, egli deve superare una prova, dimostrando di possedere le qualità per sconfiggere la potente Tiāmat.

> Essi fecero porre nel loro mezzo un abito,
> e dissero a Marduk, il loro primogenito:
> «Il tuo destino, signore, sia superiore a quello [degli dei.
> Di distruggere e di costruire comanda: siano [compiuti!

[6] *Ibid.*, p. 65.
[7] *Ibid.*, pp. 66-67.

> Apri la tua bocca e l'abito sia distrutto!
> Comanda di nuovo e l'abito sia di nuovo intatto!»
> Egli comandò con la sua bocca e l'abito fu distrutto.
> Egli comandò di nuovo e l'abito fu rifatto.
> Quando gli dei, i suoi padri, videro la parola della sua bocca,
> si rallegrarono e (gli) resero omaggio: Marduk è re!»
> Essi gli consegnarono uno scettro, un trono e una [accetta.
> Essi gli diedero un'arma inoppugnabile, che [repelle il nemico:
> «Va' e taglia la gola di Tiāmat!
> Che i venti portino il suo sangue in un luogo [segreto!»[8]

Ritorneremo con più precisione su questa prova decisiva, per il momento continuiamo a descrivere l'esito della battaglia. Marduk costruisce una rete per avviluppare Tiāmat. Egli crea sette uragani per «sommuovere l'interno di Tiāmat».[9] Con queste armi – nei venti riconosciamo ancora una volta il tipico attributo maschile – egli si accinge ad affrontare Tiāmat. Ma quando si imbatte in lei

> Egli osservò e la sua andatura divenne incerta.
> Si confuse la sua mente, si disordinarono i suoi atti,
> e gli dei, i suoi adiutori, che camminavano al suo [fianco,
> quando scorsero l'eroe, il campione, la loro vista [si confuse.
> Tiāmat gettò il suo incantesimo e non voltò il collo.[10]

Marduk però si rianima. Se prima egli aveva vacil-

[8] *Ibid.*, pp. 81-83.
[9] *Ibid.*, p. 86.
[10] *Ibid.*, p. 88.

lato, adesso è Tiāmat a perdere sicurezza. Marduk la sfida alla battaglia, e grida:

«Che la tua forza si prepari, che le tue armi siano [indossate!
Avvicinati! Noi due ci scontreremo!»
Quando Tiāmat udì ciò,
divenne come pazza e perse il senno.
Levò urla selvagge,
cominciò a tremare, scosse le membra.
Pronunciò parole magiche e gettò il suo incantesimo,
e gli dei della battaglia arrotarono le loro armi.
Si avventarono l'uno contro l'altro, Tiāmat e il [saggio tra gli dei, Marduk,
essi andarono alla battaglia, si avvicinarono per la [lotta.
Ma il signore spiegò la sua rete, e la avviluppò,
e le scatenò contro un vento cattivo, suo servitore.
Quando ora Tiāmat aprì la bocca per divorarlo,
il vento cattivo le penetrò dentro,
cosicché ella non poté chiudere le sue labbra.
Con venti furiosi Marduk le riempì il corpo,
il suo cuore fu paralizzato:
la sua bocca rimase spalancata.
Egli scoccò una freccia che lacerò il suo ventre.
Essa tagliò le sue interiora e stracciò il suo cuore.
Quando la legò distrusse la sua vita.
Egli gettò (per terra) la sua carogna e montò [sopra di essa.
Dopo che il Capitano ebbe ucciso Tiāmat,
le sue truppe si dispersero e la sua compagnia [si sciolse.
Gli dei, i suoi adiutori, che camminavano al suo [lato,
tremarono, ebbero paura, voltarono le loro schiene.
Essi cercarono di fuggire per salvare la propria vita.
Furono (però) circondati, cosicché non poterono [fuggire.
Egli li legò e spezzò le loro armi.
Furono gettati in una rete e sedettero in un sacco.
Stettero in caverne ed erano pieni di lamenti.

Tenuti in prigionia, essi furono puniti.
E gli undici rampolli, che essa aveva dotati di [terrore,
la compagnia di dèmoni che andava davanti a lei,
egli li gettò in ceppi...
Assieme alla loro opposizione egli li calpestò sotto [di sé.
E Qingu, che era stato magnificato tra loro,
egli legò e lo consegnò a Uggae [dio dell'inferno]
lo privò delle tavole dei destini che non gli [spettavano.
Egli le marchiò con il suo sigillo, e le appese al [suo petto.
Dopo che ebbe legato e ucciso i suoi nemici
ed ebbe reso schiavo il terribile nemico,
ed ebbe pienamente riportato sopra i nemici [il trionfo di Anšar,
ed ebbe adempiuto anche il desiderio di Ea, [Marduk, l'eroe
sopra gli dei legati rafforzò la sua presa.
Contro Tiāmat, che egli aveva legata, ritornò [di nuovo.
Il Signore calpestò i piedi di Tiāmat.
Con la sua scimitarra egli, che non perdona, spaccò [il suo cranio.
Egli tagliò le vene del suo sangue.
Il vento settentrionale lo portò via in luoghi nascosti.
Allorché i suoi padri videro (ciò), si rallegrarono, [gioirono.
Doni e regali essi gli fecero portare.
Il Signore riposò per osservare la sua carogna,
dividere il mostro e far(ne) cose belle.
Egli la spaccò in due parti come un'ostrica.
Metà di essa egli rizzò e coprì con essa il cielo.
Egli tirò un chiavistello e stabilì guardiani.
Egli ingiunse loro di non lasciar uscire la sua acqua.
Egli camminò per il cielo, osservò i luoghi.
Egli pose di fronte all'apsu [l'abisso] la dimora [di Ea,
– il Signore misurò la dimensione dell'apsu –
una grande dimora, egli pose come quello Ešarra.

La grande dimora Ešarra che costruì quale cielo
egli fece abitare da Anu, Enlil ed Ea per loro
[dimore.[11]

Non è difficile riconoscere il significato simbolico della lotta qui descritta tra Marduk e Tiāmat. La battaglia rappresenta l'atto sessuale; se alla prima occhiata della donna l'uomo si sente insicuro, la donna poi va fuori di sé, perde la ragione non appena inizia la battaglia vera e propria. Ella apre la bocca per inghiottirlo, ma lui le riempie il ventre di venti furiosi. Ella perde la ragione, spalanca la bocca. Egli scocca la sua freccia, e la soggioga ponendo fine alla sua vita. I venti, la freccia, sono un simbolo inequivocabile dell'organo genitale maschile, così come la bocca è simbolo di quello femminile. Con chiarezza si manifesta la paura dell'uomo di fronte all'organo genitale femminile, come paura di essere inghiottito; ma alla fine l'uomo risulta vincitore, e la donna è domata e uccisa.

Questa descrizione è familiare all'analista. È la rappresentazione dell'atto sessuale come una battaglia, come un attacco sadico-cruento dell'uomo contro la donna, e come un tentativo della donna di uccidere l'uomo nell'atto sessuale. Il tutto viene descritto dal punto di vista dell'uomo, il quale riesce a soggiogare la donna pericolosa e a uscirne vincitore.

Dopo la vittoria di Marduk si giunge a una nuova creazione. Dal cadavere di Tiāmat, dividendone il corpo, viene creato il cielo. Qui il prodotto della creazione non è più figlio di uomo e donna, eppure non è ancora opera dell'uomo soltanto. L'uomo, pur essendo creatore, ha bisogno del corpo femminile come materia.

Dopo che Tiāmat è stata uccisa e le sue truppe sono state sconfitte, si giunge a una pacificazione tra gli dei e alla creazione dell'uomo, il fine essenziale della cui esistenza dovrà essere il culto degli dei.

Marduk parla agli dei:

«Riunirò del sangue, metterò uno scheletro di ossa,
ed ecco una creatura; il suo nome sarà Uomo.
Siano imposti i riti degli dei, che essi godano
[pace!...[12]
Voglio cambiare le vie degli dei e le renderò adorne.
Insieme siano onorati, ma siano divisi in due parti.»
Ma Ea rispose,
concependo un piano per soddisfare gli dei:
«Sia dato uno dei loro fratelli!
Che egli perisca, e siano formati gli uomini!
Si radunino i grandi dei!
Sia dato questo e che essi siano sicuri!»
Marduk radunò i grandi dei.
Benevolmente egli comandò e diede un incarico.
Egli aprì la sua bocca e parlò agli dei:
«Prima vi annunciammo, per vero, il vero.
Ora ditemi la pura verità!
Chi fu a fare guerra,
a far ribellare Tiāmat e ad ingaggiar battaglia?
Sia sacrificato, colui che ha incitato alla rivolta,
e io lo punirò per la sua colpa, (ma) voi sedete
[in pace.»
Allora gli dei celesti risposero
al re del mondo, al loro signore e consigliere degli dei:
«Fu Qingu colui che fece guerra
che fece ribellare Tiāmat ed ingaggiò battaglia.»
Allorché lo ebbero legato e portato davanti ad Ea,
gli imposero la punizione e tagliarono il suo sangue.
Col suo sangue egli costruì l'umanità
per il servizio degli dei, e liberò gli dei.
Quando l'umanità fu creata Ea salvò (gli dei).[13]

[11] *Ibid.*, pp. 90-94.

[12] *Ibid.*, p. 100.
[13] *Ibid.*, pp. 101-103.

In segno di gratitudine per essere stati liberati, gli Anunnaki si impegnano a innalzare al dio un tempio sfarzoso. Marduk stabilisce che questo luogo sacro sarà Babilonia. Dopo aver terminato la costruzione, Marduk invita tutti gli dei a un banchetto nel tempio, dove l'assemblea divina rende omaggio con canti di lode al salvatore e al creatore del mondo.

Ascoltiamo ancora gli ultimi versi. Dopo che Marduk viene celebrato come dio del soffio buono, signore cui rivolgere l'autentica supplica, si procede:

> Gioisca Marduk, signore degli dei,
> Il suo paese prosperi ed egli sia sano!
> È salda la sua parola, non si cambia il suo comando.
> Ciò che esce dalla sua bocca nessun dio annulla.
> Quando guarda non volta via il suo collo.
> Quando è furente nessun dio oppone la sua ira.
> Grande è il suo cuore, grande è il suo animo.
> (Egli è) colui davanti al quale la trasgressione e il [peccato sono un abominio.
> La dottrina che un antico disse in tempi passati
> si scriva e si destini per istruzione in futuro.[14]

Il mito termina in uno spirito che ricorda vividamente quello dell'Antico Testamento e del suo racconto della creazione: a governare il mondo è un dio potente, paterno, infallibile, severo, ma anche compassionevole e incline al perdono. Il dio misericordioso «presso il quale è pienezza di vita»: questo dio crea l'uomo, «opera delle sue mani». Egli non lo crea più insieme alla donna né da un corpo di donna; lo crea da solo, pur se dalla carne e dal sangue di un essere vivente, di un dio che deve morire perché gli uomini vivano. Quanto la conclusione del mito ricorda il racconto biblico della creazione, tanto ne se ne differenzia nell'inizio e nello sviluppo. Nel racconto biblico, unico vincitore e signore è il dio maschile, paterno. Non solo perché accanto a lui e sotto di lui non c'è più alcun altro dio, ma perché nel mito viene completamente soppresso il fatto che egli abbia combattuto e sconfitto delle deità precedenti. Solo gli abissi marini (*tehom*) richiamano Tiāmat, la progenitrice e signora di un tempo, e solo il serpente, che prima di essere degradato era un animale regale, un drago potente, ricorda che in passato il dio maschile dovette combattere contro i serpenti giganti e i draghi furiosi schierati a fianco della progenitrice Tiāmat.

[14] *Ibid.*, p. 126.

Il mito babilonese si conclude con un esito più conciliatorio. Vero è che Tiāmat, la rappresentante dei principi matriarcali, viene uccisa, e che anche Qingu, il suo uomo, viene annientato, ma gli altri sostenitori di Tiāmat, gli Anunnaki, vengono graziati. Essi costruiscono un tempio al dio vittorioso. A essi è concesso di continuare a vivere come spiriti degli inferi, e si inseriscono dunque nella gerarchia introdotta da Marduk come deità subordinate e al suo servizio.

Il mito babilonese risale all'epoca in cui si impose un dio maschile, paterno, che esercita il potere supremo sul mondo intero. Ma la sua vittoria non fu tanto radicale, tanto violenta da eliminare il ricordo delle antiche divinità femminili e dei loro aiutanti maschi. Questi ultimi poterono ancora sopravvivere come deità di rango inferiore, ed è dunque possibile che il mito babilonese mantenga memorie che quello ebraico ha radicalmente cancellato: la memoria della lotta tra due concezioni religioso-sociali, della lotta tra l'antica religione matriarcale, materna-ctonia, contrassegnata dalla notte, dall'acqua, dalla materia, e la nuova religione paterna, caratterizzata dalla luce, dal vento e dallo spirito. Il racconto babilonese termina dunque dove comincia quello biblico; il primo narra la storia di una battaglia, mentre il

secondo narra solo di una vittoria, tanto compiuta che in esso sono scomparsi il nome del vinto e il resoconto della battaglia.

Sotto questo punto di vista, il racconto babilonese presenta molte analogie con la descrizione della battaglia delle Erinni contro Apollo così esemplarmente interpretata da Bachofen, e della conseguente decisione che fa delle Erinni divinità di rango inferiore al servizio del dio della luce.

Torniamo ora alla questione della creazione, e in particolare della creazione maschile. Nel mito babilonese ci imbattiamo in tre diversi tipi di atti creativi. All'inizio troviamo uomo e donna, acque dolci e oceano, creatore e madre, che insieme donano la vita ai figli divini. Si tratta dunque di una creazione che corrisponde in pieno alle condizioni naturali in cui creatori sono l'uomo e la donna. In questo racconto non trova più posto l'antica concezione secondo la quale è la donna soltanto, senza l'uomo, a creare il mondo, e la grande progenitrice è al principio di tutto il divenire. Questa concezione appartiene al pensiero di una società matriarcale che, evidentemente, risale a un tempo tanto precedente a quello in cui è nato questo racconto da non trovarvi più posto. Si rintraccia solo un ultimo residuo delle antiche concezioni matriarcali nel fatto che Tiāmat viene rappresentata come la vera regina e signora: inizialmente ella rimane imbattuta, mentre il suo sposo Apsū viene sconfitto, ed è lei a nominare Qingu condottiero di eserciti e suo consorte, mentre il timore e il rispetto dei figli divini sono rivolti a lei e non al marito.

Troviamo il secondo tipo di atto creativo quando, dopo la morte di Tiāmat, Marduk crea il cielo dal corpo di lei. Qui già si abbandona il riferimento al mondo naturale. Il creato non è più generato dalla donna, fecondata dall'uomo, ma è fatto dall'uomo, pur se con la materia femminile, con il corpo della donna: è ancora un prodotto della donna e dell'uomo, ma già oltre i processi naturali della riproduzione e della gravidanza.

Il terzo tipo di creazione che incontriamo nel mito babilonese è la creazione dell'uomo. Marduk fa l'uomo dalla carne e dal sangue dell'ucciso Qingu. Qui la partecipazione della donna è già del tutto soppressa. Ella non genera, né il suo corpo serve da materia: solo il dio maschile è creatore dell'uomo. Il processo naturale è negato in modo ancora più radicale, e viene capovolto rispetto alla modalità di creazione precedente. Eppure l'uomo è ancora legato alla materia vivente, al sangue e alla carne già esistenti. Non è un unico, assoluto creatore.

Questa modalità di creazione corrisponde in pieno al racconto biblico della creazione della donna. Anche qui è soltanto il dio maschile a creare un nuovo essere, senza l'intervento della donna, ma anche qui egli è legato alla materia vivente già esistente. Il mito biblico è più radicale solo per una sfumatura, dal momento che sovverte il processo naturale in modo ancora più conseguente, rappresentando l'uomo non soltanto come madre degli uomini, ma specificamente della donna.

Se nel mito babilonese manca un estremo, la creazione per partenogenesi, la creazione da parte della donna soltanto, senza l'intervento dell'uomo, pure gli manca l'altro estremo, la creazione da parte del solo uomo, senza alcun bisogno di utilizzare una sostanza vivente come materia: la creazione dallo spirito. Questo tipo di creazione, rappresentata nel modo più evidente e plastico nel mito greco della nascita di Athena dalla testa del padre Zeus, è presente nel mito biblico. Certo anche qui il ricordo della progenitrice Tiāmat non è del tutto eliminato, anche qui si parla di un dio che aleggia sulle acque, ma il senso manifesto del racconto non lascia attribuire all'elemento femminile alcun ruolo essenziale.

Il racconto non ha inizio con le parole: «In principio era il caos, in principio era l'oscurità», bensì «In principio Dio creò...» – dunque lui solo, il dio maschile, senza intervento né partecipazione da parte della donna – cielo e terra. Dopo l'interruzione di una frase in cui risuonano ancora le antiche concezioni, il racconto prosegue: «E Dio disse: "Sia la luce", e la luce fu» (Gn. 1,3). Qui, in tutta chiarezza, compare l'estremo della creazione solamente maschile, la creazione per mezzo esclusivo della parola, la creazione attraverso il pensiero, la creazione attraverso lo spirito. Non si ha più bisogno del grembo materno per generare, non più della materia: la bocca dell'uomo che pronuncia una parola ha la capacità di creare la vita direttamente e senza bisogno d'altro. È il polo estremo della partenogenesi quello che troviamo nel mito biblico. Questa concezione estremistica è espressione di una posizione altrettanto estrema, patriarcale, che sminuisce e sottomette la donna. L'uomo attribuisce a se stesso anche la capacità, che senza alcun dubbio è solo la donna a possedere, di generare, di creare nuova vita.

C'è da rilevare che questa concezione della creazione dallo spirito contravviene a tutti i processi vitali e naturali assai più della partenogenesi. Che il bambino sia la creatura del padre *e della madre* è un dato scientifico, per giungere al quale gli uomini hanno avuto bisogno di molto tempo, una conoscenza che ha sempre un carattere teorico come, per esempio, il sapere che è la terra a girare intorno al sole e non viceversa. Sappiamo bene che è così, ma *vediamo* il sole spostarsi, *vediamo* che il bambino ha origine dalla madre, lo vediamo crescere, muoversi in lei, e da lei nascere. Mai vediamo un legame diretto tra il bambino e il padre, se non nella somiglianza. Ma ciò non deve essere necessariamente messo in rapporto con la creazione, anche se la rassomiglianza, dopo che si è presa cognizione della partecipazione maschile alla creazione, costituisce una prova importante e significativa. Perciò anche nel racconto biblico viene sottolineata la somiglianza con il padre: «E Dio creò l'uomo a sua immagine. A immagine di Dio lo creò» (Gn. 1, 27).

Il pensiero che l'uomo sia in grado di creare esseri viventi soltanto con la sua bocca, con la sua parola, dal suo spirito è la fantasia più contronatura che sia immaginabile; essa nega ogni esperienza, ogni realtà, ogni condizione naturale, spazza via ogni vincolo posto dalla natura per raggiungere quell'*unico* scopo: rappresentare l'uomo come l'assolutamente perfetto, come colui che possiede anche la capacità che la vita sembra avergli negato: la capacità di generare. Questa fantasia, che ora può crescere sul terreno di una società compiutamente patriarcale, è l'archetipo di ogni pensiero idealista che si pone al di là delle condizioni e dei dati di natura. Essa è al tempo stesso l'espressione di una profonda gelosia dell'uomo nei confronti della donna, del sentimento della propria inferiorità generato dalla mancanza di questa facoltà, dell'invidia per la capacità di procreare propria della donna, e del desiderio di conquistare questa capacità, seppure con altri mezzi.

Nel mito babilonese mancano entrambe le modalità estreme della creazione: tanto la partenogenesi quanto la creazione attraverso la parola, la creazione puramente maschile. Ma nel mito babilonese viene descritto un evento che costituisce una sorta di antefatto alla vera e propria creazione attraverso la parola, e che con grande chiarezza spiega il senso autentico di questa concezione della creazione maschile. È la prova che Marduk deve superare prima di assumere definitivamente il compito di combattere Tiāmat: una prova che una volta per tutte convince gli altri dei che egli otterrà la vittoria. Di che prova si tratta?

Essi fecero porre nel loro mezzo un abito,
e dissero a Marduk, il loro primogenito:
«Il tuo destino, signore, sia superiore a quello
[degli dei.
Di distruggere e di costruire comanda: siano
[compiuti!
Apri la tua bocca e l'abito sia distrutto!
Comanda di nuovo e l'abito sia di nuovo intatto!»
Egli comandò con la sua bocca e l'abito fu distrutto.
Egli comandò di nuovo e l'abito fu rifatto.
Quando gli dei, i suoi padri, videro la parola della
[sua bocca,
si rallegrarono e (gli) resero omaggio: Marduk è re!»
Essi gli consegnarono uno scettro, un trono e una
[accetta.
Essi gli diedero un'arma inoppugnabile, che
[repelle il nemico:
«Va' e taglia la gola di Tiāmat!
Che i venti portino il suo sangue in un luogo
[segreto!»[15]

Sembra essere una prova singolare, che l'eroe deve superare per dimostrare di essere all'altezza del ruolo che egli è chiamato a ricoprire. Laddove forse ci aspettavamo che dovesse dimostrare audacia o astuzia, è mai possibile che gli si chieda di far scomparire e poi riapparire una veste con la sua parola? Che significato ha questa singolare prova?

Marduk deve combattere contro Tiāmat. Nel caso egli vinca, non potrà esserle inferiore. Ma in quanto uomo le è inferiore su una questione decisiva. Ella soltanto ha la capacità di creare una nuova vita, ella soltanto ha la capacità di generare, di far nascere delle cose. Ella è colei che dà la vita, ed è anche colei che la riprende. La Grande Madre è la madre benevola, dispensatrice di vita, ma è anche la madre nera, che dà la morte, così come la natura stessa si presenta all'uomo sotto il duplice aspetto di entità che lo sostenta e al tempo stesso lo minaccia. (Si vedano in proposito soprattutto le argomentazioni di Bachofen sul duplice significato della figura materna come dispensatrice di vita e di morte.) Se il dio maschile deve poter sconfiggere la madre, egli deve compensare questa inferiorità, vale a dire l'incapacità di generare, di produrre.

[15] *Ibid.*, pp. 81-83.

Ed è appunto questo il senso della prova. Marduk è capace di tutto ciò che è in grado di fare la madre. Egli può trasformare la natura, può far scomparire un oggetto e può farlo riapparire. È chiaro che qui ciò che conta non è l'oggetto: si tratta di un abito, di un oggetto banale, di uso quotidiano. Ciò che conta è che lui, l'uomo, non è più soggetto alla donna; che, come lei, è in grado di dare e riprendere la vita. Così il mito diventa comprensibile:

Quando gli dei, i suoi padri, videro la parola della
[sua bocca,
si rallegrarono e (gli) resero omaggio: Marduk è re![16]

Solo questa prova mostra che egli è alla pari di Tiāmat, e soltanto questa parità garantisce la sua vittoria. La forza della sua parola sostituisce la forza del ventre femminile; la bocca dell'uomo può partorire, come in realtà è possibile solo al ventre della donna.

Nella prova cui è sottoposto Marduk rinveniamo il prototipo della creazione maschile, la creazione attraverso la parola. Ciò che nel mito babilonese viene rappresentato solo come una prova cui è sottoposto l'eroe maschile, nel mito biblico diventa metodo di creazione. Nella Bibbia Dio crea attraverso la forza

[16] *Ibid.*, p. 83.

della parola. Proprio come Marduk con la veste, così fa Dio con il cosmo. E Dio disse: «Sia la luce, e la luce fu» (Gn. 1,3). Il Dio maschile è subentrato pienamente nelle funzioni della Grande Madre sconfitta. Egli può partorire, egli può produrre: con il suo spirito, per mezzo della sua parola, egli sovverte tutto il corso naturale delle cose; è lui solo a governare, e null'altro all'infuori di lui.

In un solo episodio del racconto biblico è attribuita analoga importanza alla parola: allorquando Dio conduce tutti gli animali di fronte a Adamo per vedere come li avrebbe chiamati (Gn. 2,19), e nel momento in cui Adamo dà il nome a Eva: *iss*[17]. Dare un nome alle cose è una sorta di seconda creazione. Come il Dio maschile ha creato le creature viventi con la sua parola, così anche Adamo crea una seconda volta, assegnando un nome con la parola.

[17] Cfr. nota 1.

4. L'opera di Robert Briffault sul matriarcato (1933)

Con la sua ampia opera *Le madri: uno studio sulle origini di sentimenti e istituzioni* (1928),[1] Briffault ritorna al tema del quale Bachofen e Morgan, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, avevano delineato le basi teoriche. Per decenni la teoria del matriarcato fu lasciata nell'oblio dalla scienza ufficiale, e i nomi dei suoi fondatori compaiono solo negli scritti di alcuni autori socialisti. Da qualche anno si assiste a una ripresa dell'interesse in autori di opposta matrice ideologica. La teoria del matriarcato è stata trattata e citata in misura crescente in saggi scientifici e interventi giornalistici, e l'opera di Briffault è riuscita a far discutere sull'argomento anche chi finora se ne era disinteressato.

Saremmo però imprecisi se volessimo inserire l'opera di Briffault nella schiera degli studi etnologici sul matriarcato. Essa li travalica, appartenendo tanto al campo della sociologia, quanto a quelli della psicologia e dell'etnologia. Per la stessa ragione è anche difficile ricondurre l'intera opera a un'unica tesi principale. In ogni caso, sbagliano decisamente i critici convinti che essa si esaurisca nella dimostrazio-

[1] R. Briffault, *The Mothers. A Study of The Origins of Sentimentals and Institutions*, 3 voll., Allen and Unwin, London 1928.

ne che all'inizio di ogni sviluppo sociale si possano sempre e ovunque riscontrare in misura più o meno accentuata elementi matriarcali. La mole del libro potrà anche aver indotto qualcuno a evincere la tesi principale più dal titolo che dal contenuto. In realtà l'opera affronta la teoria del matriarcato non più di quanto non delinei una psicologia sulla base di principi di etnologia comparata, o una storia del matrimonio. Nella prefazione Briffault spiega con chiarezza il suo punto di partenza: prendendo le mosse dalla questione dell'origine degli istinti sociali, che egli colloca nell'istinto materno, perviene allo studio di quei primi stadi dello sviluppo sociale in cui l'organizzazione sociale e la psicologia erano incentrati sulla figura materna.

Per quanto importanti e vari siano gli spunti che Briffault ha offerto alle problematiche generali della sociologia e della psicologia sociale, tuttavia il valore primario della sua opera sta nella straordinaria ricchezza di materiale e di approfondimenti che essa offre. Pertanto le considerazioni che seguono non pretendono di fornire un esame esaustivo del contenuto dell'opera. Esse propongono semmai solo alcuni suggerimenti sulla metodologia scientifica e sugli interessi che animavano le sue ricerche.

Briffault esordisce con la dimostrazione del ruolo decisivo svolto dalla tradizione sociale (*traditional heredity*) nello sviluppo dello spirito e della vita sentimentale dell'uomo. Gli istinti, che hanno una radice biologica, vengono trasformati attraverso gli influssi sociali, e le differenze degli individui all'interno delle diverse culture si fondano sulle condizioni sociali in grado di apportare in loro delle modifiche. Maschile e femminile costituiscono per Briffault categorie psicologiche determinanti che, a differenza dei romantici, egli non fa discendere dalla natura dei sessi, ma spiega con la differenza delle funzioni vitali, vale a dire delle rispettive prassi di vita. In tal modo egli trae il

problema della differenza tra i sessi dall'oscurità delle categorie filosofico-naturali per portarlo alla luce della ricerca scientifica.

I fattori determinanti nello sviluppo del carattere femminile-materno nella specie umana, del *maternal instinct*, sono il periodo di gravidanza insolitamente prolungato rispetto agli altri mammiferi e l'immaturità postnatale del bambino, e dunque il lungo periodo in cui la madre è costretta a prendersi cura del figlio. Da questo istinto di protezione per il piccolo indifeso nasce l'istinto materno, che non si estende soltanto al bambino, e certamente non solo al proprio, ma si attiva anche nei confronti dell'uomo adulto come sentimento sociale, come amore per l'umanità, e rappresenta una delle più importanti fonti di ogni sviluppo sociale. L'amore materno costituisce la fonte da cui scaturisce ogni forma di amore. Per la sua qualità, esso non si identifica con la sessualità, la quale è più assimilabile all'istinto egoistico della fame. La sessualità ha più punti in comune con la crudeltà che con l'amore; la sua assimilazione all'amore è un prodotto altamente sofisticato dello sviluppo culturale. Nei popoli primitivi è relativamente raro che la sessualità venga associata all'amore, mentre al contrario è frequente trovarvi un affetto asessuato di tenerezza materna anche tra adulti.

Quando Briffault parla dell'amore dell'uomo come prodotto delle proprie pulsioni femminili-materne, con ciò presuppone la disposizione bisessuale in ogni individuo. Non solo l'amore e la tenerezza hanno origine nell'amore materno, ma pure la pietà, la generosità, la benevolenza, e in breve tutti i sentimenti altruistici anche nelle loro manifestazioni più astratte e generali. L'amore del bambino per la madre nasce dal bisogno di protezione e sostegno. L'istinto del branco è un derivato della paura e della mancanza di difese infantili. L'ostilità dell'uomo primitivo nei confronti dello straniero non è qualcosa

di innato né espressione di una pulsione aggressiva «naturale», ma è piuttosto il prodotto delle reali condizioni di vita dei gruppi primitivi, che necessariamente originano reciproca diffidenza.

Sul contrasto tra pulsione sessuale e amore materno Briffault costruisce una geniale teoria sulla differenza fra branco animale e famiglia animale. A suo parere, il primo è il prodotto esclusivo di impulsi sessuali maschili privi del carattere di stabilità, mentre la seconda procede dall'azione degli istinti materni e va a costituire la cellula di ogni raggruppamento sociale di carattere durevole. Il gruppo umano primitivo non procede dal branco animale, ma dalla famiglia animale. La concrescita di queste famiglie, che deriva dal legame della madre con la propria discendenza e non presenta alcuna somiglianza con la successiva famiglia patriarcale, porta necessariamente alla costituzione di una società primitiva centrata sulla madre. L'esogamia, vale a dire il tabù dell'incesto, non è il risultato di un istinto innato né di una scelta naturalmente condizionata dalle dannose conseguenze della riproduzione tra consanguinei. Con un procedimento moderno che non può qui essere illustrato, Briffault cerca di far derivare l'esogamia dalla struttura della società matriarcale. Nel corso della sua argomentazione Briffault segnala come nel matrimonio matrilocale sia possibile rintracciare un ultimo resto dell'originaria concezione famigliare matriarcale: spesso l'uomo si trasferisce nella casa della donna, e di frequente la discendenza viene trasmessa in linea materna. Nel trapasso al matrimonio patrilocale, condizionato dallo sviluppo della proprietà privata, il consenso della famiglia della donna viene comprato con un dono o con la prestazione di un servizio.

Nella maggior parte delle società primitive le donne godono di un grado straordinariamente elevato di indipendenza, che si fonda proprio sulla divisione

del lavoro e sulle derivanti funzioni economiche della donna. È errato concludere che la donna ricopre una posizione sociale inferiore solo perché difficilmente la si vede lavorare. È necessario stabilire una netta differenza fra una struttura matricentrica, vale a dire una coompagine sociale in cui la donna esercita un'influenza sociale e psichica relativamente ampia, e una struttura sociale matriarcale (ginecocratica) in cui la donna domina sull'uomo. Ogni rapporto di dominanza si fonda sull'esistenza della proprietà privata e sulla sua difesa. Perciò, in questo senso ristretto, il matriarcato può rintracciarsi solo in società a sviluppo relativamente alto.

Il matrimonio riveste essenzialmente una funzione economica e non è affatto un istituto naturale. In origine esso non è pertanto associato a pretese di esclusivo possesso sessuale da parte del partner. Se non esiste un istinto monogamo naturale, tanto meno esiste gelosia per il possesso esclusivo dell'oggetto sessuale. Nell'uomo primitivo la gelosia non è diretta alla salvaguardia dell'esclusività dei suoi diritti, ma alla paura di rimanere sprovvisto dei suoi oggetti sessuali, e dunque non alla paura della seduzione ma a quella del ratto. Dal momento che nella società primitiva la sessualità è poco soggetta a rimozione, mancano in essa quegli accenti di innamoramento e quelle deformazioni sentimentali, cioè le manifestazioni patologiche che esistono proprio in virtù della rimozione della sessualità. Il sentimento monogamo non è causa, bensì conseguenza dell'istituto matrimoniale monogamo. Lo sviluppo del matrimonio monogamo è condizionato principalmente dai mutamenti economici e sociali della comunità. Il punto di svolta è costituito dal passaggio all'esercizio del diritto di proprietà sul gregge, diritto che conferisce all'uomo una accresciuta capacità di acquisto e con ciò anche una superiorità economica sulla donna. Laddove manca questo stadio pastorale, le condizioni matricentriche

originarie si mantengono più a lungo. Mentre il matrimonio primitivo, fino all'epoca romana, svolge una funzione economica e non sessuale, il matrimonio cristiano mostra la tendenza a unificare entrambi gli aspetti per soddisfare nell'istituto matrimoniale amore, sessualità e interessi economici.

Briffault analizza dettagliatamente lo sviluppo della religione e della moralità. Di tutto il ricco materiale citeremo ben poco. Il tabù come prototipo di ogni morale irrazionale viene ricondotto al divieto, posto all'uomo dalla donna, di rapporti sessuali durante il ciclo mestruale. La nascita del totemismo si suppone legata al carattere di sacralità assunto dall'attività di nutrimento del gruppo, che originariamente si svolgeva in comune. L'origine del senso di individualità viene visto come conseguenza della nascita della proprietà privata. Non sono gli istinti individualistici a dar vita alla proprietà privata, ma è quest'ultima a generare un tale istinto, che viene supposto naturale. Briffault analizza inoltre il ruolo della luna nella cosmologia primitiva. Le fasi lunari hanno uno stretto legame con i pensieri e i desideri dell'uomo primitivo sulla morte e sulla resurrezione. Solo con lo sviluppo dell'agricoltura il sole gioca un ruolo sempre maggiore. Le idee religiose primitive non nascono affatto da un culto della natura, ma dal desiderio di acquisire forze magiche.

Nello sviluppo della religione la donna svolge un ruolo notevole, perlopiù sottovalutato. Le grandi divinità femminili, che conquistano un posto importante nell'Asia anteriore e in Europa, devono il loro ruolo essenzialmente al legame con i riti connessi all'agricoltura e alla speciale capacità magica di naturale produttività che si attribuiva alla donna. Il punto culminante dello sviluppo religioso viene raggiunto quando la dea non è più temuta e onorata perché dotata di forze magiche, ma celebrata in quanto madre vergine del figliolo divino. Il sentimento religioso viene qui per la prima volta associato all'amore; il passaggio dalle stanche divinità tribali locali alle miti divinità universali ebbe luogo dapprima attraverso la figura della Grande Madre. Man mano che la magia primitiva va trasformandosi nella religione teologica attraverso il lavorio dell'intelletto maschile, il ruolo della donna perde importanza nella religione.

Lo sviluppo della morale risente più che mai dei tabù delle sue origini. I tabù primitivi come fonte della morale sessuale e della morale in genere vengono rafforzati dai desideri maschili di proprietà che per primi forniscono un contenuto alla morale in via di sviluppo. Non è affatto la «natura» femminile a stabilire esigenze di estrema castità né la gelosia femminile ad aver imposto la monogamia. Al contrario, le società matriarcali sono contraddistinte da una considerevole libertà e da assenza di vincoli, anche sessuali. Mentre i tabù primitivi originari e i sentimenti morali a essi legati sono di natura ubiqua, ogni morale sessuale che abbia come contenuto l'esigenza della castità nasce insieme allo sviluppo della società patriarcale e dei rapporti economici a essa sottesi. Nell'Asia anteriore, in Egitto e in Grecia la castità era innanzitutto una condizione rituale di potenza magica; a Roma era una virtù civica. Solo con il cristianesimo essa assurse al rango di una qualità di alto valore etico o religioso. Anche quando il cristianesimo sviluppò diverse opinioni sul grado di peccaminosità del rapporto sessuale, tuttavia non nutrì alcun dubbio sulla superiorità della verginità rispetto al matrimonio. Le opinioni della patristica cristiana rappresentarono il più forte contrasto rispetto alle idee e ai costumi dei popoli barbari con i quali esse vennero in contatto. Il mutamento progressivo che il rigorismo cristiano produce nella sfera sessuale si manifesta dapprima nella letteratura e progressivamente, pur se non in modo compiuto, nella vita sociale.

L'opera di Briffault ha avuto molte recensioni, alcune delle quali assai circostanziate, soprattutto in Inghilterra e in America. (Cfr. H. Ellis, 1928; A.M. Ludovici, 1927; B. Malinowski, 1927; C.E. Ayres, 1927; J.Langdon-Davies, 1927; M. Ginsberg, 1927; A. Goldenweiser, 1928.).[2] Esse oscillano tra l'adesione entusiasta e il freddo rifiuto, in particolare da parte degli etnologi.

Il profano in questo campo non sarà certo in grado di decidere se su una o l'altra singola questione sia più corretta l'argomentazione di Briffault o quella del suo critico. Ma come si è già avuto modo di dire in via preliminare, quest'opera supera l'ambito dei singoli problemi etnologici; grazie alla mole straordinaria del materiale elaborato in questo volume, e grazie alla rara indipendenza intellettuale e all'originalità dell'autore, l'opera di Briffault costituisce uno dei più importanti contributi della ricerca sociopsicologica. Sulla questione del matriarcato Briffault riprende il discorso là dove Morgan lo aveva lasciato.

Il suo metodo è quello del materialismo storico, dal momento che egli cerca di spiegare il mutamento dei sentimenti e delle istituzioni a essi connesse con il mutamento della prassi di vita e in particolare delle relazioni economiche. A noi sembra che la maggiore

[2] H. Ellis, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «Birth Control Review», settembre 1928 e in «Views and Reviews», 2a serie, pp. 160 sgg.; A.M. Ludovici, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «English Review», novembre 1927; B. Malinowski, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «Statesman», settembre 1927; C.E. Ayres, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «The New Republic», 4.12.1927; J. Langdon-Davies, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «The Herald Tribune», New York, 18.9.1927; M. Ginsberg, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «The Nation and the Atheneum», 20.7.1928; A. Goldenweiser, "Review of Robert Briffault, The Mothers", in «The Nation», New York, 20.7.1928.

importanza di questa opera singolare risieda nel riconoscimento che tutto ha un condizionamento sociale – anche i sentimenti apparentemente più naturali –, e nel tentativo di spiegarne lo sviluppo con determinati mutamenti sociali adducendo a riprova una serie di dati empirici.

In questa sede si possono muovere soltanto considerazioni critiche generali, senza addentrarsi nei particolari. Nella prefazione lo stesso Briffault ne ha anticipata una quando ha fatto cenno alle sfavorevoli condizioni esterne in cui l'opera era stata condotta a termine. Pertanto le diverse sezioni del libro si presentano sia sotto il profilo quantitativo sia sotto quello qualitativo, non uniformi. Ma più importanti di ciò sono l'autonomia e l'indipendenza intellettuali di Briffault. Egli tiene in considerazione nulla o relativamente scarsa gli autori precedenti o suoi contemporanei che hanno condotto ricerche nella sua stessa direzione. Così, da un lato, ripartendo ancora una volta *ab ovo*, egli analizza questioni che erano state già ampiamente trattate dagli illuministi francesi, come quella della determinazione sociale dei sentimenti; dall'altro non fa neanche cenno a Marx ed Engels; e infine non prende nemmeno in considerazione la nuova letteratura etnologica. Di ciò risente in particolare l'indagine sul carattere apparentemente altruistico dell'amore della madre primitiva. Qui l'insufficiente considerazione degli studi della scuola di Durkheim sulla società primitiva, e in particolare dei lavori di Lévy-Brühl sulla mentalità primitiva, rappresenta una notevole carenza.

Su un punto non va taciuto un rilievo critico. Nell'ultimo capitolo riassuntivo Briffault parla di un innato conservatorismo della donna, e sostiene che in realtà, una volta superati i venticinque anni, la donna in linea di massima non impara più nulla. Dopo essersi adoperato con successo nel dimostrare come i sentimenti siano socialmente condizionati, e dopo

aver indicato proprio in questo punto un progresso decisivo rispetto alle concezioni dei romantici e in special modo di Bachofen, una simile *défaillance* risulta tanto più sorprendente. D'altro canto essa dimostra quanto i tradizionali giudizi di valore di stampo biologico siano profondamente radicati anche in un pensatore così innovativo come Briffault. E tuttavia, nel suo complesso l'opera di Briffault lascia anche nel lettore critico numerosi spunti e indicazioni, come pure l'impressione di risultati scientifici significativi.

5. Significato attuale della teoria del matriarcato (1970)

Che le teorie di Bachofen sul matriarcato e sulle società matriarcali abbiano suscitato un interesse relativamente scarso nel XIX secolo e nella prima metà del XX, è sufficientemente spiegato dal fatto che sino al termine della Prima guerra mondiale il sistema patriarcale, in Europa e in America, non aveva subito scosse, cosicché l'idea stessa della donna come centro di una struttura sociale e religiosa sembrava impensabile e assurda. Per la stessa ragione, i mutamenti sociali e psicologici verificatisi negli ultimi quattro decenni dovrebbero spiegare perché mai il problema del matriarcato abbia suscitato un nuovo e profondo interesse; solo ora, sembra, si stanno verificando dei cambiamenti che richiedono una nuova valutazione di idee rimaste sopite per oltre cento anni. Prima di trattare di questi mutamenti, tuttavia, permettetemi di presentare al lettore che non ha familiarità con l'opera di Bachofen e di Morgan una breve introduzione sulla loro concezione dei principi e dei valori propri a una società matriarcale.[1]

Secondo Bachofen, il principio matriarcale è quello della vita, dell'unità e della pace. La donna, prendendosi cura del bambino, estende il suo amore al di

[1] Cfr. E. Fromm, *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1962.

là del proprio io ad altri esseri umani, ed elargisce tutti i suoi doni e la sua immaginazione al fine di preservare e a migliorarere l'esistenza di un altro essere umano. Il principio del matriarcato è quello dell'universalità, mentre il sistema patriarcale è quello della limitazione. L'idea della fratellanza universale dell'uomo è radicato nel principio di maternità, ma scompare con lo sviluppo della società patriarcale. Il matriarcato è la base della libertà e dell'uguaglianza universale, della pace, dei teneri sentimenti umanitari. Esso sta inoltre alla base del principio morale del benessere materiale e della felicità terrena.[2]

In maniera del tutto indipendente, L.H. Morgan giunse alla conclusione[3] che il sistema parentale degli indiani d'America – simile a quello riscontrato in Asia, Africa e Australia – era basato sul principio matriarcale, e asserì che le più alte forme di civiltà «saranno una ripetizione, ma a un livello più elevato, dei principi di libertà, uguaglianza e fraternità che caratterizzarono le antiche genti». Persino questa breve presentazione dei principi del matriarcato dovrebbe chiarire perché attribuisco una tale importanza ai seguenti mutamenti psicologico-sociali ai fini di una rivalutazione della teoria del matriarcato.[4]

1. Il *fallimento del sistema patriarcale-autoritaristico* nell'adempiere la propria funzione; la sua incapacità a prevenire guerre diffuse e devastatrici e dittature terroristiche; la sua inadeguatezza nel perseguire un'azione decisiva volta a prevenire catastrofi future, come la guerra nucleare-biologico-chimica, il dilagare della fame in vaste parti del mondo coloniale, e gli esiti disastrosi del crescente inquinamento dell'aria, dell'acqua e del suolo.

2. La *rivoluzione democratica*, che ha sconfitto le tradizionali strutture autoritarie e le ha sostituite con strutture democratiche. Il processo di democratizzazione è andato di pari passo con la comparsa di un'opulenta società tecnologica, che non richiede obbedienza personale ma opera piuttosto sulla base del lavoro di gruppo e del consenso manipolato.

3. L'*emancipazione femminile* che, per quanto non completa, ha contribuito all'attuazione delle idee radicali illuministe sull'uguaglianza fra uomini e donne. Questa rivoluzione ha inferto un duro colpo all'autorità patriarcale sia nei paesi capitalisti, sia in quelli conservatori come l'Unione Sovietica.

4. La *rivoluzione dei bambini e degli adolescenti*: in passato i bambini potevano ribellarsi solo con modalità inadeguate – rifiuto del cibo, pianto, stitichezza, enuresi e ostinazione generica – ma a partire dal XIX secolo essi hanno trovato dei portavoce (Pestalozzi, Freud e altri) i quali sottolinearono che i bambini possiedono volontà e passioni proprie, e che devono essere presi seriamente. Questo indirizzo teorico continuò con forza crescente e sempre maggior penetrazione durante il XX secolo, e il dottor Benjamin Spock ne divenne il portavoce più autorevole. Per quanto riguarda gli adolescenti e i post-adolescenti, ora essi manifestano personalmente le loro idee e non più a bassa voce. Essi reclamano il diritto di essere ascoltati, di essere presi sul serio, di essere soggetti attivi e non oggetti passivi negli ordinamenti che governano la loro vita. Essi attaccano l'autorità patriarcale direttamente, vigorosamente e talvolta con cattiveria.

[2] Cfr. J. J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Righ. Selected Writings of J.J. Bachofen*, Princeton University Press, Princeton 1967, pp. 69-121.

[3] A titolo di prova, nel suo *Systems of Consanguinity and Affinity*, 1871, e in modo più preciso in *Ancient Society*, 1877.

[4] Queste osservazioni sono destinate soltanto a introdurre il capitolo seguente, anch'esso traduzione di un saggio precedente. Sono, perciò, deliberatamente brevi, e indicherò solo i mutamenti in quanto tali, rimandando a un'altra occasione un'analisi più particolareggiata.

5. La *visione* del *paradiso del consumatore*. La nostra cultura consumistica crea una nuova visione: se continuiamo sul sentiero del progresso tecnologico, alla fine arriveremo a un punto in cui nessun desiderio, neppure quelli che vengono incessantemente creati, rimarrà insoddisfatto; la soddisfazione sarà istantanea e non richiederà alcuno sforzo. In questa visione, la tecnica assume le caratteristiche della Grande Madre, una madre tecnica piuttosto che naturale, che cura i suoi bambini e li tranquillizza per mezzo di un'incessante ninna-nanna (sotto forma di radio e televisione). Nel corso di questo processo l'uomo diventa, dal punto di vista emozionale, un bambino, che si sente sicuro nella speranza che il seno materno gli fornirà sempre latte abbondante, e che le decisioni non avranno più bisogno di essere prese dall'individuo. Al contrario, esse sono prese dallo stesso apparato tecnologico, interpretate ed eseguite dai tecnocrati, i nuovi sacerdoti di una nascente religione matriarcale,[5] che ha nella tecnica la sua divinità.

6. Certe tendenze matriarcali possono osservarsi anche in alcuni settori della gioventù più o meno radicale. Non solo perché sono rigorosamente antiautoritaristici, ma anche perché abbracciano i valori e gli atteggiamenti del summenzionato mondo matriarcale, come sono stati descritti da Bachofen e da Morgan. L'idea dell'amore di gruppo (sia nelle sue forme medio-borghesi e periferiche, sia nelle comunità radicali basate sul libero amore) presenta una stretta parentela con la descrizione bachofeniana del primitivo stadio matriarcale dell'umanità. Ci si può anche chiedere se la tendenza a ridurre le differenze sessuali nell'aspetto, negli abiti, ecc., non sia anch'essa in relazione con la tendenza ad abolire la condizione tradizionale del maschio, e a rendere i due sessi meno polarizzati attraverso una regressione (da un punto di vista emozionale) allo stadio pregenitale del bambino.

Vi sono altri elementi che tendono ad avvalorare l'assunto di una crescente tendenza matriarcale in questa parte della giovane generazione. Il «gruppo» stesso sembra assumere la funzione della madre; il bisogno di soddisfazione immediata dei desideri, l'atteggiamento passivo-recettivo, che si rivela in maniera evidentissima nell'ossessione della droga, la necessità di raggrupparsi e di toccarsi fisicamente l'uno con l'altro – tutto sembra indicare una regressione al legame del bambino con la madre. Sotto tutti questi punti di vista i giovani di oggi non sembrano così diversi dai loro predecessori come credono di essere, anche se i loro modelli di consumo hanno un diverso contenuto e la loro disperazione si esprime in modo aperto e aggressivo. L'aspetto allarmante di questo neo-matriarcato è che esso è una pura negazione del patriarcato e una regressione volta a un modello infantile, piuttosto che una progressione dialettica verso una più alta forma di matriarcato. La presa che Herbert Marcuse ha sui giovani sembra basarsi largamente sul fatto che egli è il portavoce di questa regressione infantile al matriarcato e che ren-

[5] È importante notare che queste tendenze antipatriarcali e matriarcali si verificano specialmente in quel settore della popolazione che è parte della società ricca e che lavora nel settore della cibernetica. Le vecchie classi inferiori e medie – i contadini, i bottegai delle piccole città e altri, che non beneficiano della ricchezza consumistica e sentono che i loro valori e la loro identità sono minacciati – si aggrappano furiosamente al vecchio ordine patriarcale e autoritario e diventano violenti nemici delle nuove tendenze, particolarmente dei gruppi che esprimono nuovi valori e modelli nella maniera più articolata e radicale. (Un fenomeno parallelo si verificò nelle stesse classi nella Germania pre-nazista ed esse furono il terreno su cui crebbe il nazismo.) Nel saggio *Sul metodo e i compiti di una psicologia...* ho indicato la probabilità di un mutamento dalla struttura patriarcale a una struttura matriarcale della società.

de tale principio più attraente facendo uso di una retorica rivoluzionaria.

7. Forse non privo di legami con questi cambiamenti sociali è il mutamento prodottosi nella psicoanalisi che sta cominciando a modificare la vecchia teoria freudiana sul legame *sessuale* tra figlio e madre, e sulla conseguente ostilità verso il padre, con la nuova nozione di un primitivo, intenso legame «preedipico» tra l'infante e la madre che è indipendente dal sesso del bambino. In altra sede [6] ho indicato come questo sviluppo apparisse già negli ultimi scritti di Freud e come fosse portato avanti da altri, anche se con estrema cautela. Il lavoro di Bachofen, se accuratamente studiato dagli psicoanalisti, si dimostrerà di immenso valore per la comprensione di questa non-sessuale fissazione alla madre.

Desidero concludere queste osservazioni con una considerazione di carattere speculativo. Come il lettore ha potuto vedere nel saggio *La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale* (p. 35 del presente volume), il principio matriarcale si estrinseca in un incondizionato amore, nella naturale uguaglianza, nella rilevanza data ai legami di sangue e alla terra natia, nella compassione e nella misericordia; il sistema patriarcale è quello dell'amore condizionato, della struttura gerarchica, del pensiero astratto, delle leggi fatte dall'uomo e dello stato.

Sembra che nel corso della storia i due principi abbiano talvolta cozzato violentemente l'uno contro l'altro, e che talvolta siano giunti a una sintesi (per esempio nella Chiesa cattolica o nel concetto marxiano di socialismo). Qualora siano contrapposti, il principio materno si manifesta in una eccessiva indulgenza e in una infantilizzazione del bambino che ne impediscono la completa maturazione; l'autorità paterna diventa un dominio severo e un controllo basato sul timore del bambino e sul suo senso di colpa. Ciò avviene nella relazione del bambino col padre e con la madre tanto in famiglia, quanto nella struttura complessiva delle società matriarcali e patriarcali che determinano la struttura famigliare. La società matriarcale blocca la strada al completo sviluppo dell'individuo, impedendone così il progresso tecnico, razionale e artistico. La società puramente patriarcale non dà alcuna importanza all'amore e all'uguaglianza; si interessa unicamente alle leggi fatte dall'uomo, allo stato, ai principi astratti, all'obbedienza. Essa è splendidamente raffigurata, nell'*Antigone* di Sofocle, dalla persona e dal sistema di Creonte, il prototipo del capo fascista.[7]

Quando tuttavia i principi patriarcale e matriarcale formano una sintesi, l'uno si colora dell'altro: l'amore materno di giustizia e razionalità, quello paterno di pietà e uguaglianza.

Oggi la lotta contro l'autorità patriarcale sembra distruggere il principio patriarcale, suggerendo un ritorno a quello matriarcale in maniera regressiva e non dialettica. Una soluzione vitale e progressista sta solo in una nuova sintesi degli opposti, in una sintesi in cui il contrasto tra pietà e giustizia sia sostituito dall'unione di entrambe a un più alto livello.

[6] Cfr. Erich Fromm, *La crisi della psicoanalisi*, cap. I, Mondadori, Milano 1976.

[7] Si veda la discussione su questo punto nel *Linguaggio dimenticato*, cit., ai capitoli menzionati.

6. Sesso e carattere
(1943)

La tesi secondo la quale tra i due sessi esistono differenze innate, da cui deriverebbero necessarie e fondamentali differenze di carattere e di destini, è antichissima. Secondo l'Antico Testamento peculiarità e maledizione della donna era che ella desiderasse il marito e che egli dominasse su di lei; l'uomo invece avrebbe lavorato nel sudore e con fatica (Gn. 3,16 sgg.). Ma il racconto biblico contiene anche la tesi opposta: l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio e la maledizione del conflitto reciproco e della differenza tra i sessi discende dalla punizione per aver commesso il peccato di disubbidienza – quanto alla responsabilità morale uomo e donna furono trattati alla pari.

Entrambe le concezioni, quella della fondamentale differenza e quella della sostanziale uguaglianza tra i sessi, si sono succedute nel corso dei secoli, enfatizzate di volta in volta da un'epoca o da una scuola filosofica. La questione acquisì crescente importanza nelle discussioni filosofiche e politiche del XVIII e XIX secolo. I rappresentanti della filosofia illuminista sostenevano che non esistono differenze innate tra i sessi (*l'âme n'a pas de sexe*) e che le diversità riscontrabili erano dovute all'educazione: erano – si direbbe oggi – differenze culturali. I filosofi romantici del primo Ottocento ribadirono invece la te-

si opposta. Essi analizzarono le differenze caratteriali tra uomini e donne e sostennero che erano la risultante di innate differenze biologiche e fisiologiche. A loro parere queste differenze caratteriali si presentavano in ogni possibile cultura.

A prescindere dal valore delle loro argomentazioni – alcuni tra i romantici furono spesso assai acuti – entrambe le posizioni avevano implicazioni politiche. I filosofi illuministi, in special modo i francesi, intendevano spezzare una lancia a favore dell'uguaglianza sociale, e in una certa misura anche politica, tra uomini e donne. A sostegno della loro tesi essi addussero la mancanza di differenze innate tra i due sessi. I romantici, politicamente reazionari, si servirono della loro analisi sull'essenza (*Wesen*) della natura umana per dimostrare la necessità della disuguaglianza politica e sociale. Pur attribuendo alla donna mirabili qualità, essi ribadirono che le sue caratteristiche la rendevano inadeguata a partecipare alla vita sociale e politica su un piano di parità con l'uomo.

La battaglia politica per l'uguaglianza dei diritti non si concluse nel XIX secolo, come pure non terminò la discussione teorica sul carattere innato o culturale delle differenze tra i sessi. Nella moderna psicologia Freud è stato il rappresentante più esplicito della causa dei romantici. Mentre gli argomenti di questi ultimi si ammantavano di un linguaggio filosofico, Freud si basò sull'osservazione scientifica del paziente nel corso del trattamento psicoanalitico. Egli partì dalla supposizione che la differenza anatomica tra i sessi fosse la causa di differenze caratteriali inalterabili. «L'anatomia è il destino» affermò, parafrasando Napoleone.[1] Freud sostenne

[1] S. Freud, *Il tramonto del complesso di Edipo*, in *La vita sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino 1970.

che la bambina, quando scopre di non possedere l'organo genitale maschile, rimane profondamente scossa e turbata, sente che le manca qualcosa di essenziale e invidia gli uomini per ciò che il destino le ha negato; nel corso di un normale sviluppo cercherà di superare il proprio senso di inferiorità e di invidia sostituendo all'organo genitale maschile altre cose: marito, figli o beni materiali. Nel caso di uno sviluppo nevrotico, ella non riuscirà a trovare queste gratificazioni sostitutive. Rimarrà invidiosa di tutti gli uomini, non cesserà di desiderare di essere un uomo, diverrà omosessuale, odierà gli uomini o cercherà le compensazioni consentite dalla cultura in cui si trova a vivere. Anche nel caso di uno sviluppo normale, la natura tragica del destino femminile non scompare mai del tutto: la donna è afflitta dal desiderio di ottenere qualcosa che rimarrà irraggiungibile per tutta la vita.

Sebbene gli psicoanalisti ortodossi abbiano mantenuto questa tesi di Freud come uno dei pilastri del loro sistema psicologico, altri psicoanalisti più sensibili allo studio delle condizioni culturali, hanno contestato queste conclusioni. Essi hanno individuato gli errori clinici e teorici insiti nell'argomentazione freudiana, sostenendo che le conseguenze caratteriali cui egli aveva dato una spiegazione biologica erano il portato di esperienze culturali e personali. Le opinioni di questo gruppo di psicoanalisti hanno trovato conferma nelle ricerche antropologiche.

Esiste tuttavia il pericolo che alcuni seguaci di queste teorie antropologiche e psicoanalitiche progressiste cadano nell'errore opposto, e finiscano per negare completamente l'importanza delle differenze biologiche nella formazione della struttura caratteriale: a ciò potrebbero essere indotti da motivazioni analoghe a quelle degli illuministi francesi. Poiché gli avversari dell'uguaglianza femminile sostenevano l'argomento delle differenze innate, potrà essere ne-

cessario dimostrare che tutte le differenze riscontrabili a un'osservazione empirica vanno ricondotte a cause culturali.

È importante tenere presente che a tutta questa controversia è sottesa un'importante questione filosofica. La tendenza a negare differenze caratteriali tra i sessi può derivare dall'implicita accettazione di una delle premesse della filosofia anti-egualitaria: per rivendicare l'uguaglianza è necessario provare che non esistono differenze caratteriali tra i sessi a parte quelle direttamente causate dalla situazione sociale esistente. L'intera discussione è complicata dal fatto che gli uni parlano di differenze laddove i reazionari intendono in verità deficienze e, in particolare, di quelle deficienze che impedirebbero alle donne di raggiungere la piena parità con il gruppo dominante. In tal modo, per escludere la completa uguaglianza con gli uomini sono state addotte la presunta limitata intelligenza della donna, la sua mancanza di doti organizzative, la sua incapacità di astrazione o di giudizio critico. Secondo una scuola di pensiero le donne possedevano doti di intuito, di amore e via dicendo, ma queste qualità non sembravano renderle più adatte ai compiti richiesti dalla società moderna. La stessa cosa si dice spesso delle minoranze, dei negri o degli ebrei. In questo modo lo psicologo o l'antropologo è stato messo nelle condizioni di negare che tra i sessi o tra i gruppi razziali esistano differenze fondamentali tali da precludere loro la piena parità; in tale situazione l'intellettuale progressista era portato a minimizzare l'esistenza di distinzioni.

Sebbene sostenessero che non esistono differenze in grado di giustificare disuguaglianze politiche, economiche e sociali, i pensatori progressisti si lasciarono spingere verso una posizione difensiva strategicamente sfavorevole. Stabilire che non esistono differenze *socialmente pregiudizievoli* non significa

negare che delle differenze esistano. La questione va invece posta in questi termini: che uso viene fatto delle differenze esistenti o supposte tali, e a quale scopo politico esse servono? Anche ammesso che le donne presentino differenze caratteriali rispetto agli uomini, cosa significa ciò?

La tesi di questo saggio è che determinate differenze biologiche originano differenze caratteriali; che tali differenze vengono a fondersi con quelle derivanti direttamente da fattori sociali; che queste ultime producono effetti assai più rilevanti e sono in grado di rafforzare, o eliminare o invertire differenze che abbiano radici biologiche.; e infine, che le differenze caratteriali tra i sessi, non essendo direttamente un portato culturale, non rappresentano mai differenze di valore. In altre parole, le differenze caratteriali non sono differenze in termini di «bene» o «male», ma solo rispetto a una determinata «coloritura»: esse determinano il tipo di vizi e virtù peculiari a ogni gruppo di ampie dimensioni. Per essere più precisi, il carattere tipico degli uomini e delle donne nella cultura occidentale è determinato dai loro rispettivi ruoli sociali, ma c'è una coloritura caratteriale che è radicata nella differenza di sesso. È una coloritura insignificante se la si confronta con le differenze di origine sociale, eppure non va trascurata.

Il postulato implicito di molte teorie reazionarie è che l'uguaglianza presuppone la mancanza di differenze tra persone o gruppi sociali. Dal momento che in pratica tali differenze esistono per ogni cosa che abbia una qualche importanza nella vita, ne consegue che non può darsi uguaglianza. Quando, per converso, i progressisti tendono a negare grandi differenze nelle doti fisiche e intellettuali nonché nelle caratteristiche accidentali, positive o negative, di una personalità, essi non fanno altro che rafforzare la tesi degli avversari agli occhi dell'uomo comune. Il concetto di uguaglianza, così come si è andato svi-

luppando nella tradizione giudaico-cristiana e in quella progressista moderna, significa che tutti gli individui sono uguali rispetto a quelle fondamentali qualità umane che costituiscono la premessa per godere della libertà e della felicità. Significa inoltre che, come conseguenza politica di questa uguaglianza di base, nessun uomo può essere utilizzato da un altro come strumento per il raggiungimento dei propri fini, e nessun gruppo per gli scopi di un altro gruppo. Ciascun uomo è un universo a sé, e costituisce un fine in sé. Suo scopo è la realizzazione del proprio essere, comprese quelle specifiche peculiarità che lo contraddistinguono dagli altri. In tal modo l'uguaglianza rappresenta la base per il pieno sviluppo delle differenze, da cui consegue lo sviluppo dell'individualità.

Per quanto numerose siano le differenze biologiche che determinano differenze caratteriali tra uomo e donna, in questa sede ne prenderemo in considerazione una soltanto; infatti non intendiamo procedere a una disamina globale del problema delle differenze caratteriali tra i sessi, quanto illustrare la tesi generale. Ci occuperemo principalmente dei rispettivi ruoli nel rapporto sessuale, e dimostreremo che questa diversità produce conseguenze caratteriali: differenze che si limitano a dare coloritura alle differenze principali risultanti dai diversi ruoli sociali.

Per una piena funzionalità sessuale, l'uomo deve avere una erezione e deve essere in grado di mantenerla durante il rapporto fino al momento dell'orgasmo; per soddisfare la donna deve essere in grado di mantenere l'erezione per un tempo sufficiente perché lei possa raggiungere l'orgasmo. Ciò significa che per soddisfare la donna sessualmente l'uomo deve dimostrare di essere in grado di avere un'erezione e di mantenerla. La donna, invece, per soddisfare sessualmente l'uomo, non ha bisogno di dimostrare

nulla. In verità la sua eccitazione può alimentare il piacere dell'uomo. Certi cambiamenti fisici nei suoi organi sessuali possono facilitare il rapporto al compagno. Dovendo considerare solo le reazioni esclusivamente sessuali – e non le sottili reazioni psichiche di personalità diverse – rimane il fatto che l'uomo, per poter soddisfare la donna, ha bisogno di avere un'erezione; la donna non ha bisogno di nulla per soddisfare l'uomo; basta che sia disponibile. A proposito di disponibilità, è importante rimarcare che la capacità della donna di soddisfare sessualmente l'uomo dipende dalla volontà di lei: si tratta di una decisione consapevole che può prendere ogni volta lo voglia.

La capacità dell'uomo non è invece una semplice funzione della sua volontà. In effetti egli può provare desiderio sessuale e avere un'erezione contro la propria volontà, così come può essere impotente, pur desiderando ardentemente il contrario. Inoltre, l'incapacità dell'uomo ad assolvere la funzione sessuale è un fatto che non può essere nascosto. La mancanza totale o parziale di risposta da parte della donna, il suo «insuccesso», benché sia spesso riconoscibile dall'uomo, non è ugualmente evidente: permette un alto grado di simulazione. Se la donna è consenziente, l'uomo può essere certo di trovare appagamento ogniqualvolta lui la desideri. Per la donna la situazione è completamente diversa: anche il suo più ardente desiderio non troverà appagamento a meno che l'uomo non la desideri abbastanza da avere un'erezione. E anche durante il coito, per il suo soddisfacimento la donna dipende dalla capacità dell'uomo di portarla all'orgasmo. Per soddisfare la compagna, dunque, l'uomo deve dimostrare qualcosa; non così la donna. Da questa differenza di ruolo sessuale ne scaturisce un'altra: la diversa paura connessa alla funzione sessuale. Le ansie subentrano esattamente nel punto in cui l'uomo e la donna sono vulnerabili;

Matriarcato e creazione maschile

la posizione dell'uomo è vulnerabile perché egli deve dimostrare qualcosa, e dunque può potenzialmente fallire. Il rapporto sessuale ha per lui sempre il sapore di una prova, di un esame. La sua paura specifica è di «fallire». Il caso estremo è costituito dalla paura della castrazione: la paura di diventare organicamente e dunque permanentemente incapace di esercitare la funzione sessuale. La donna è vulnerabile perché dipende dall'uomo; l'elemento di insicurezza connesso alla sua funzione sessuale non è legato alla paura di «fallire» ma a quella di essere «lasciata», di rimanere frustrata, alla mancanza di un controllo completo sul processo che porta al soddisfacimento sessuale. Non sorprende dunque che le ansie dell'uomo e della donna si incentrino su aspetti diversi: quelle dell'uomo riguardano il suo io, il suo prestigio, il suo valore agli occhi della donna; quelle della donna riguardano il suo piacere e il suo soddisfacimento sessuale.[2]

A questo punto il lettore potrebbe chiedersi: queste ansie non sono forse tipiche delle sole personalità nevrotiche? L'uomo normale non è sicuro della propria potenza? La donna normale non è sicura del proprio partner? Non ci staremo forse limitando all'uomo moderno, nevrotico e sessualmente insicuro? L'uomo e la donna «delle caverne», con la loro sessualità «primitiva» e incorrotta, non erano liberi da dubbi e ansie di questo genere?

A prima vista sembrerebbe di sì. L'uomo costantemente preoccupato della propria potenza rappresenta un certo tipo di personalità nevrotica, come pure la donna sempre timorosa di rimanere insoddisfatta o di dipendere dall'uomo. Qui, come spesso accade,

[2] Un'analoga distinzione tra le diverse paure sessuali nei bambini è stata fatta da Karen Horney, "Die Angst vor der Frau," in «Zeitschrift für Psychoanalyse», XIII, 1932, pp.1-18.

la differenza tra nevrosi e normalità è una questione di grado e di consapevolezza più che una qualità essenziale. Quella che nel nevrotico si manifesta come ansia consapevole e continua è relativamente impercettibile e quantitativamente ridotta nel soggetto cosiddetto normale. Inoltre alcuni incidenti, che con certezza causano ansia in soggetti nevrotici, non producono lo stesso effetto su individui normali. L'uomo normale non mette in dubbio la propria potenza. La donna normale non teme di essere sessualmente frustrata dall'uomo che ha scelto come partner: componente essenziale di un sano istinto sessuale femminile è la scelta dell'uomo nel quale riporre «fiducia» da un punto di vista sessuale. Ciò non toglie, tuttavia, che l'uomo *può* fallire, la donna mai. La donna è dipendente dal desiderio dell'uomo, l'uomo non dipende dal desiderio della donna.

Poiché è importante fare piena chiarezza su questo punto, lo illustrerò con un ulteriore esempio tratto da un altro campo. Si consideri la differenza tra un attore o un oratore e una persona del suo pubblico. Anche individui che vantano parecchia esperienza avranno timore di commettere un errore, e una certa ansia pare essere sempre presente in chi debba esibirsi in pubblico; pure nel caso di soggetti che non provano ansia, il fatto che dopo una performance positiva essi avvertano sollievo e un senso di ebbrezza o felicità suggerisce che dovevano essere in qualche modo consapevoli della possibilità di un fallimento.

Un altro importante elemento dimostra la presenza di paure *diverse* nell'uomo e nella donna.

La differenza tra i sessi è stata alla base della più antica ed elementare partizione dell'umanità in gruppi distinti. L'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altro; da un punto di vista biologico, per la conservazione del genere umano e della famiglia; da un punto di vista psicologico, per il soddisfacimento

dei rispettivi bisogni sessuali. Ma in ogni situazione in cui due gruppi diversi abbiano bisogno l'uno dell'altro, ci saranno non solo elementi di armonia, cooperazione e soddisfazione reciproca, ma anche di lotta e di conflitto.

Amore e antagonismo sono solo due facce di una costellazione di differenze in reciproca dipendenza. Difficilmente il rapporto sessuale tra i sessi potrebbe essere esente da antagonismo e ostilità. Uomo e donna, oltre alla capacità di amarsi, hanno una analoga capacità di odiarsi. In ogni relazione tra uomo e donna è sempre presente un antagonismo latente, e talvolta da questa possibilità scaturisce l'ansia. La persona amata può trasformarsi in un nemico, e in questo caso i punti vulnerabili dell'uomo e della donna vengono a trovarsi minacciati.

Questa concezione delle ansie maschili e femminili differisce in maniera sostanziale da quella freudiana. Concordo con Freud nell'ipotizzare un potenziale antagonismo tra i sessi, ma me ne discosto a proposito della natura di questo antagonismo. L'atteggiamento di fondo di Freud è patriarcale; perciò a suo parere il conflitto principale è quello tra il padre e il figlio. La donna non è abbastanza significativa per incutere paura come il padre. Secondo Freud, la paura più intensa che prova l'uomo è quella della castrazione. La minaccia della castrazione, tuttavia, non proviene dalla donna, ma principalmente dal padre, geloso dei desideri incestuosi del figlio. Solo in un secondo momento la paura della castrazione si dirige verso la donna. Poiché per Freud la donna non è sessualmente differente bensì sessualmente inferiore, gli sfugge che l'uomo teme la donna tanto quanto teme il padre.

In questo contesto vorrei anche aggiungere che gli uomini e le donne nutrono paure diverse a proposito dei loro organi sessuali. Nel maschio il caso estremo è costituito dalla paura di essere evirato. A parte alcune eccezioni, le ansie della donna rispetto ai propri genitali non hanno nulla a che vedere con la paura di essere evirate o di esserlo state. La donna teme offese alla parte interna del suo corpo: la vagina rappresenta l'ingresso al suo corpo e ne costituisce al tempo stesso un organo assai sensibile e importante. Ci sono buone ragioni per ritenere che chiunque teme di venire ferito attraverso le aperture del proprio corpo. Ma sebbene altre aperture possano essere più o meno adeguatamente protette, ciò non è altrettanto chiaro per la vagina: dapprima la severità dei genitori e successivamente le voci e le fantasie di maltrattamenti corporali impressionano fortemente la bambina. Normalmente la donna non ha paura della castrazione, ma piuttosto di non poter difendersi da una ingiuria interna, come per esempio una gravidanza indesiderata.

Nel descrivere le diverse ansie specifiche dell'uomo e della donna abbiamo già parlato delle differenze caratteriali risultanti dalle differenze di ruolo sessuale. Dallo specifico tipo di ansia derivano anche gli specifici tentativi di superarla.

Se tipica dell'uomo è l'ansia da prestazione, l'impulso designato a proteggerlo da tale ansia è il desiderio di prestigio. L'uomo è profondamente pervaso dalla smania di dimostrare costantemente a se stesso, alla donna che ama, a tutte le altre donne e a tutti gli altri uomini, di essere all'altezza di ogni aspettativa. Egli cerca rassicurazioni alla paura di insuccessi sessuali partecipando alla competizione in ogni altro campo della vita in cui forza di volontà, forza fisica e intelligenza servano ad assicurare il successo. Strettamente legato a questo desiderio di prestigio è l'atteggiamento competitivo nei confronti degli altri uomini. Temendo un possibile fallimento, egli tende a dimostrare di essere migliore degli altri. Il dongiovanni lo fa direttamente, nello stesso campo sessuale; l'uomo comune indirettamente: ucci-

dendo più nemici, cacciando più selvaggina, guadagnando di più o avendo più successo dei suoi concorrenti maschi.

Dobbiamo riconoscere che lo specifico ruolo sessuale dell'uomo è di secondaria importanza per quanto riguarda il desiderio di prestigio e competitività, rispetto ai desideri socialmente e culturalmente condizionati. Molti psicoanalisti, antropologi e sociologi hanno mostrato che tali desideri derivano principalmente dalle esperienze vissute dal bambino e dall'adolescente in una determinata cultura. È stato dimostrato che quando in un bambino viene risvegliata l'ansia, egli si sente impotente e in uno stato di inferiorità; diventa allora per lui imperativo trovare riconoscimento da parte degli altri, essere amato e sentirsi in condizione di superiorità rispetto a loro.

Il sistema sociale ed economico contemporaneo è basato sui principi della competizione e del successo, e le ideologie ne esaltano il valore. Per questa e altre circostanze, nella cultura occidentale il desiderio di prestigio e la spinta alla competitività si impiantano saldamente nell'individuo medio. Se anche non vi fosse alcuna differenza nei rispettivi ruoli sessuali, questi desideri esisterebbero comunque tanto nell'uomo quanto nella donna grazie alla forza dei fattori sociali. L'impatto di queste condizioni sociali è talmente forte da far dubitare che in termini quantitativi la marcata prevalenza del desiderio di prestigio negli uomini sia dovuta ai fattori sessuali cui abbiamo accennato. Ciò che più importa non è tanto la misura in cui la competitività viene alimentata da elementi di origine sessuale, ma piuttosto la necessità di riconoscere nello sviluppo della rivalità la presenza di fattori diversi da quelli sociali.

Ci rendiamo conto che nella cultura occidentale le prescrizioni comportamentali per l'uomo e i fattori sessuali si muovono nella stessa direzione. Lo stesso

accadeva per le donne; ma con il radicale mutamento del ruolo della donna, che sempre più si è trovata nelle stesse condizioni sociali ed economiche che determinano la vita dell'uomo, i fattori sociali sono diventati identici per entrambi. Anche qui l'evidenza empirica è sufficiente a dimostrare che i fattori sociali sono più forti di quelli sessuali.

La lotta del maschio per affermarsi getta luce sulla specifica qualità della vanità maschile. Generalmente si dice che le donne sono più vanitose degli uomini. A parte il fatto che il contrario potrebbe essere ugualmente vero, qui non è in gioco la differenza di *quantità,* ma la diversa *natura* della vanità. Il tratto essenziale della vanità nel maschio è di mettersi in mostra, di dimostrare quale grande *performer* egli sia. Egli agisce come se vivesse costantemente sotto esame; è ansioso di dimostrare di non temere l'insuccesso. Questa vanità sembra colorare ogni sua azione. Probabilmente non c'è impresa maschile – dal fare l'amore alle azioni più coraggiose, nella lotta o nel pensiero – che in qualche misura non ne rechi l'impronta.

Un altro aspetto del desiderio di prestigio dell'uomo è la sua paura di essere ridicolizzato, specialmente dalle donne. Anche un codardo può divenire un eroe sotto la spinta del timore di essere ridicolizzato da una donna, e la paura del ridicolo può essere maggiore della paura di perdere la vita. Questo è un aspetto tipico dell'eroismo maschile, che non è certo superiore a quello di cui sono capaci le donne, ma è solo diverso, perché reca l'impronta della tipica vanità maschile.

Un'altra conseguenza della precaria posizione dell'uomo nei confronti della donna, e della sua paura del ridicolo, è l'odio che egli nutre per lei. Quest'odio alimenta un desiderio che possiede anche una funzione difensiva: il desiderio di dominare la donna, di esercitare potere su di lei, di farla sentire debole e in-

feriore; in questo modo egli non ha più bisogno di temerla. Se la donna lo teme – se ha paura di essere uccisa, picchiata, affamata – non può più ridicolizzarlo. Il potere su una persona non dipende né dall'intensità della passione né dalla riuscita della propria prestazione sessuale o emotiva. Il potere dipende da fattori talmente incontrovertibili da non ammettere sospetti di inadeguatezza. Per inciso, la promessa della potestà sulla donna è il conforto che il mito biblico, di ispirazione patriarcale, offre all'uomo, anche quando Dio lo maledice.

Vorrei indicare un ulteriore tratto caratteriale dell'uomo che deriva dalla sua paura dell'«insuccesso»; e non tanto perché si tratti di una caratteristica «normale», ma perché si riallaccia a un problema di cui si è occupata la psicoanalisi: il desiderio dell'uomo di essere donna. Sebbene Freud avesse dato quasi per scontato che il desiderio della donna di essere uomo è un tratto generale della psicologia femminile, altri psicoanalisti hanno invece riconosciuto nell'uomo la presenza del desiderio di essere donna, e l'hanno spiegato in vario modo. Qui approfondiremo una di queste ipotesi, vale a dire quella che fa riferimento all'invidia dell'uomo per la capacità di generare propria della donna. Il nostro obiettivo è quello di indicare il nesso tra il bisogno dell'uomo di dimostrare qualcosa e il suo desiderio di essere donna. Dover sempre affrontare un «esame» è un costante fardello, e sarebbe un grande sollievo riuscire a liberarsene: ciò sarebbe possibile se l'uomo fosse donna. In un uomo psichicamente sano questo desiderio non affiora alla coscienza ed è ininfluente. In un soggetto nevrotico il desiderio di essere donna può rivelarsi assai forte, sia esso un desiderio cosciente o rimosso; la sua forza dipende dall'intensità della paura dell'inadeguatezza, che a sua volta ha radici nell'intera struttura della personalità.

Come determinati tratti caratteriali si radicano

nella paura principale dell'uomo – quella dell'«insuccesso» – altri si radicano nella principale paura delle donne – la paura della frustrazione e della dipendenza. La paura dell'abbandono – sia sessualmente sia emotivamente e socialmente – e la paura della dipendenza, costituiscono un tratto caratteriale che viene generalmente considerato tipicamente femminile. La dipendenza viene fatta discendere dalla «natura» della donna. In ogni cultura patriarcale il ruolo tradizionale della donna è tale che ne deriva dipendenza a prescindere dalle condizioni specifiche del suo ruolo sessuale; come di consueto, le condizioni sociali vengono scambiate per condizioni naturali. Ciò nonostante, nella tesi della dipendenza femminile c'è un nucleo di verità che non va trascurato e che deriva dallo specifico ruolo sessuale femminile che andremo ora a riassumere. La donna non deve dimostrare nulla; non ha bisogno di temere l'insuccesso, ma per il suo soddisfacimento sessuale dipende da qualcosa al di fuori di sé: dal desiderio dell'uomo e dalla sua capacità di soddisfarlo. Egli non è mai completamente sicuro di riuscirci, e questa paura ferisce il suo orgoglio. La donna non è mai completamente sicura di poter contare su di lui, e questa paura genera in lei insicurezza e ansia, pur se diverse da quelle maschili.

Uno dei tratti caratteriali derivanti alla donna da questa condizione è la vanità, ma una vanità differente da quella maschile. La vanità dell'uomo consiste nel fare sfoggio di ciò che egli sa fare, nel dimostrare la propria infallibilità; la vanità della donna è essenzialmente caratterizzata dal bisogno di attrarre e di provare a se stessa che è capace di esercitare attrazione, di essere attraente. Certo, l'uomo ha bisogno di essere sessualmente attraente per conquistare una donna, specie in una cultura in cui l'attrazione sessuale è legata a gusti e sentimenti sofisticati. Ma ci sono altri modi per conquistare una donna e con-

vincerla a divenire una partner sessuale: la forza fisica pura e semplice o, in misura ancora maggiore, il potere sociale o la ricchezza. Le occasioni di gratificazione sessuale dell'uomo non dipendono esclusivamente dalla sua capacità di esercitare attrazione sessuale, mentre la gratificazione sessuale della donna dipende interamente da questa. Né la forza né le promesse possono rendere un uomo sessualmente potente. Gli sforzi della donna di risultare attraente sono resi necessari dal suo ruolo sessuale: da ciò hanno origine la sua vanità e la preoccupazione di piacere.

A questo punto si potrebbe obiettare: se tutto quanto si è detto finora è corretto, perché tra gli animali è più frequente che sia il maschio a cantare o ad avere le penne più colorate? In altre parole, perché è il maschio ad attrarre la femmina e non viceversa? Le analogie tratte dal mondo animale suonano spesso molto convincenti, ma non di rado si trascura di rilevare la complessità dei diversi fattori in gioco. Senza addentrarci in una discussione su un problema così complesso, mi accontenterò di accennare al fatto che nella società umana l'uomo è riuscito a rendere la donna economicamente dipendente, accrescendo così il suo bisogno di attrarre l'uomo: sono in gioco la sua soddisfazione sessuale, la sua vita e la sua sicurezza.

La paura della dipendenza, della frustrazione sessuale, il timore di un ruolo che la costringe all'attesa, sovente porta la donna a sviluppare un desiderio cui Freud ha attribuito la massima importanza: il desiderio di possedere l'organo genitale maschile.[3] Questo desiderio, tuttavia, non deriva primariamente

[3] Cfr. C. Thompson, "What is Penis Envy?" e l'analisi che ne fa J. Rioch, *Proceedings of the Association for the Advancement of Psychoanalysis*, Boston Meetings 1942.

dalla sensazione che le manchi qualcosa, che sia inferiore all'uomo perché non ha il pene. Sebbene in molti casi vi siano altre ragioni, il desiderio della donna di avere il pene spesso nasce dal desiderio di non essere dipendente, limitata nella sua attività, esposta al pericolo della frustrazione. Come nell'uomo il desiderio di essere donna può nascere dal tentativo di scaricarsi del peso della *prova*, così nella donna l'invidia del pene può derivare dal desiderio di superare la propria dipendenza. Inoltre, in particolari pur se non infrequenti circostanze, il pene non è soltanto un simbolo di indipendenza ma, al servizio di tendenze sadico-aggressive, è anche il simbolo di un'arma da usare contro gli uomini o altre donne.[4]

Se l'arma principale dell'uomo contro la donna è il potere fisico e sociale che egli esercita su di lei, quella della donna è la sua capacità di coprirlo di ridicolo, e la sua arma più forte è di renderlo impotente; i modi per farlo sono diversi, grossolani o sottili. Vanno dall'aspettativa manifesta o implicita che egli fallisca, alla frigidità e allo spasmo vaginale, che rende il rapporto fisicamente impossibile. Il desiderio di castrare l'uomo non pare svolga il ruolo importante che Freud gli ascrive. Certo, la castrazione è un modo per rendere l'uomo impotente, e non è infrequente nel caso di marcate tendenze distruttive e sadiche. Ma l'obiettivo principale dell'ostilità femminile sembra quello di procurare non tanto un danno fisico quanto un danno funzionale: compromettere la capacità maschile di compiere l'atto sessuale. La specifica ostilità maschile si manifesta nel *sopraffare* con la forza fisica, o col potere politico ed economi-

[4] Nell'omosessualità femminile si manifesta spesso una combinazione di tendenze «attive» – in contrasto con il ruolo dipendente di «attesa» – e di tendenze decisamente distruttive.

co; quella femminile nell'*indebolire*, con il ridicolo e con il disprezzo.

Altre differenze sessuali possono essere messe in rapporto con le differenze caratterologiche tra uomini e donne. Gli organi sessuali femminili sono più differenziati di quelli dell'uomo, dal momento che la donna possiede due organi di eccitazione. La principale fonte di eccitazione della donna è all'interno del suo corpo, mentre quella dell'uomo è all'esterno. Quando l'uomo è sessualmente eccitato in lui accade qualcosa di chiaramente evidente, mentre diverso è il caso della donna. Il rapporto sessuale implica per la donna la possibilità di rimanere incinta, con i conseguenti profondi mutamenti nel suo equilibrio ormonale, mentre l'attività sessuale nell'uomo non è connessa ad alcun mutamento organico. Non è nostra intenzione affrontare qui tutti questi problemi, ma vorrei fare cenno a un'ulteriore importante differenza che la letteratura psicoanalitica classica ha in certa misura trascurato.

Le donne possono partorire, gli uomini no. Caratteristico del punto di vista patriarcale di Freud è il presupposto che la donna provi invidia per l'organo sessuale maschile; egli invece non ha considerato la possibilità che gli uomini invidino alle donne la possibilità di procreare. Questa concezione unilaterale non deriva soltanto dal postulato maschile di una superiorità dell'uomo sulla donna, ma anche dall'impronta di una civiltà altamente industrializzata nella quale la produttività naturale non è apprezzata in particolar modo. D'altro canto, se si considerano gli stadi primitivi della storia umana, quando la sopravvivenza dipendeva essenzialmente dalla produttività naturale e non dalla produttività tecnica, il fatto che le donne condividessero questo dono con la terra e con le femmine degli animali doveva apparire sorprendente. Se si considera solo l'aspetto della produttività naturale, l'uomo è sterile. In una cultura in cui

l'accento cadeva su questa produttività è lecito pensare che l'uomo si sentisse inferiore alla donna, specie quando il suo ruolo nella procreazione non era stato ancora chiaramente compreso. Si può a buon diritto presumere che l'uomo ammirasse la donna per una capacità che a lui mancava, che la riverisse e ne provasse invidia. Egli non poteva produrre: poteva soltanto uccidere animali per cibarsene, o uccidere nemici per sentirsi al sicuro o per acquisirne la forza attraverso qualche rituale magico.

Senza addentrarci nella disamina del ruolo svolto da questi fattori nelle comunità agricole, accenneremo brevemente agli effetti esercitati da alcuni importanti mutamenti storici. Uno dei più significativi è stato l'impiego crescente della tecnica nel processo di produzione. Sempre di più l'intelligenza è stata impiegata per migliorare e accrescere i mezzi di sussistenza, che inizialmente dipendevano esclusivamente dai doni della natura. Se in origine le donne erano dotate di una capacità che le rendeva superiori all'uomo, il quale compensava questa carenza con la sua capacità distruttiva, più tardi l'uomo utilizzò la sua intelligenza per sviluppare la produttività tecnica. Nei primi stadi ciò aveva uno stretto legame con la magia; nel mondo odierno, altamente evoluto, con la scienza. Le donne sono fisiologicamente attrezzate per produrre; gli uomini dimostrano la loro capacità produttiva attraverso un risoluto sforzo razionale.

Non svilupperemo questo tema, e ci limiteremo a rinviare agli scritti di Bachofen, Morgan e Briffault: essi hanno raccolto e brillantemente analizzato materiale antropologico che, se forse non comprova le loro tesi, suggerisce l'ipotesi convincente che in diverse fasi della storia primitiva esistevano culture in cui l'organizzazione sociale era incentrata sulla madre, e la produttività paterna, identificata con quella

della natura, costituiva il nucleo delle concezioni religiose.[5]

Basterà un esempio.[6] Nel mito babilonese della creazione, in origine è una divinità-madre, Tiamat, a governare l'universo. Ma il suo dominio è minacciato dai figli maschi, che complottano per ribellarsi e detronizzarla. Cercano un capo che li guidi in questa lotta e che possa sfidare il potere di lei. Alla fine si accordano su Marduk, ma prima della scelta definitiva esigono che egli si sottoponga a una prova. Di che prova si tratta? Gli viene portata una veste. Egli deve, «con la forza della bocca», far sparire la veste per poi farla riapparire con la parola. Il prescelto distrugge con una parola la veste e con una parola la ricrea. La scelta è confermata. Marduk sconfigge la dea-madre e dal suo corpo crea il cielo e la terra.

Qual è il significato di questa prova? Se vuole misursi con il potere della dea, il dio maschile deve possedere la qualità che rende lei superiore: il potere di creare. La prova serve a dimostrare che egli possiede questa capacità insieme al potere tipicamente maschile di distruggere – che è poi la modalità con cui tradizionalmente l'uomo ha cambiato la natura. Egli dapprima distrugge, poi ricrea un oggetto materiale; ma lo fa per mezzo della parola e non, come la donna, con il suo ventre. Alla produttività naturale subentra la magia del pensiero e dei processi linguistici.

Il mito biblico della creazione comincia dove finisce il mito babilonese. Tutte le tracce della supremazia di una divinità femminile sono ora cancellate. La creazione ha inizio con la forza magica di Dio, la magia stessa della creazione per mezzo della parola. Il tema della creazione maschile viene ripetuto: contrariamente a quanto avviene in natura, l'uomo non nasce da una donna, ma la donna è creata dall'uomo.[7] Il mito biblico è un inno di trionfo che celebra la sconfitta della donna; esso nega che sia la donna a partorire l'uomo e sovverte il corso naturale delle cose. Nella maledizione divina viene ribadita la supremazia maschile: la funzione procreatrice della donna viene riconosciuta, ma essa sarà dolorosa. L'uomo è destinato a lavorare, vale a dire a produrre; in tal modo egli soppianta la produttività originaria della donna, anche se farà ciò nel sudore e con pena.[8]

Ci siamo soffermati sul fenomeno dei residui matriarcali nella storia della religione per illustrare una questione che è importante ai fini del nostro argomento: la capacità di produttività naturale della donna e la sterilità dell'uomo. In determinati periodi della storia questa superiorità della donna è stata consapevolmente avvertita; in seguito l'accento si è andato spostando sulla produttività magica e tecnica dell'uomo. Eppure sembra che inconsciamente, ancora oggi, questa differenza non abbia perduto del

[5] Cfr. anche F. Fromm-Reichmann, "Notes on the Mother Role in the Family Group", in «Bulletin of the Menninger Clinic», 4, 1940, pp. 132-148.

[6] A questo proposito cfr. il saggio *La creazione maschile* pubblicato in questo volume, pp. 77.

[7] Si confronti a questo proposito il mito greco di Atena che nasce dalla testa del padre Giove, e l'interpretazione che di questo mito, e dei residui della religione matriarcale nella mitologia greca, danno Bachofen e Otto.

[8] Si può rilevare come la caratteristica essenziale del racconto biblico è che la vita dell'uomo comincia con la rottura di un'armonia originaria tra uomo e natura. L'orientamento messianico del giudaismo ha ripreso questo tema. Sebbene abbia inizio con una distonia, la storia alla fine la supererà e si concluderà nell'armonia. La maledizione di Dio sarà revocata grazie all'impegno dell'uomo nella storia. Nel pensiero profetico e talmudico, il periodo del Messia è caratterizzato dalla pace tra gli uomini, tra l'uomo e gli animali, tra i sessi. In terra non vi sarà più guerra; la natura avrà beni per tutti.

tutto il suo significato; in qualche modo l'uomo prova un rispetto reverenziale nei confronti della donna per questa capacità che a lui manca. Egli ne è invidioso e ne ha timore. Nel suo carattere è presente il bisogno di un costante sforzo per compensare questa carenza; nella donna alberga, latente, un sentimento di superiorità rispetto alla «sterilità» dell'uomo.

Finora ci siamo occupati di alcune differenze caratterologiche tra uomo e donna risultanti da differenze sessuali. Ciò significa forse che certi tratti, quali l'eccesso di dipendenza da un lato e la competitività e la brama di prestigio dall'altro, sono dovuti essenzialmente a differenze sessuali? Dovremmo attenderci che un uomo o una donna presentino sempre queste caratteristiche, tanto da attribuire a una componente omosessuale l'eventuale presenza di tratti tipici dell'altro sesso?

Non è possibile trarre queste conclusioni. Le differenze sessuali di solito danno solo una coloritura alla personalità di un individuo. Questa coloritura è paragonabile alla tonalità di una melodia, non alla melodia stessa. Inoltre, fa riferimento solo all'uomo e alla donna medi, e varia di persona in persona.

Queste differenze «naturali» si mescolano a quelle derivanti dalla cultura specifica in cui gli individui si trovano a vivere. Per esempio, nella nostra attuale cultura, sia nei fatti sia nelle premesse ideologiche, la dipendenza delle donne dagli uomini e il desiderio di prestigio e successo competitivo degli uomini sono legati più al ruolo sociale che a quello sessuale. La società è strutturata in modo da generare necessariamente questi desideri, a prescindere dal fatto che essi siano specificamente maschili o femminili. La ricerca del prestigio, come si riscontra nell'uomo fin dalla fine del Medioevo, è condizionata essenzialmente dal sistema sociale ed economico, non dal ruolo sessuale; lo stesso vale per la dipendenza femminile. I modelli culturali e le strutture sociali creano tendenze che si sviluppano parallelamente ad altre tendenze identiche, che hanno cause completamente diverse, quali per esempio le differenze sessuali. In questo caso, le due tendenze parallele si fondono in modo da dare l'impresssione che la causa sia unica. D'altro canto, se i modelli culturali creano, per esempio, dipendenza nell'uomo, questa stessa tendenza, in quanto deriva dalla differenza sessuale, verrà praticamente a scomparire nella donna, e dunque verrà a mancare proprio nel sesso in cui dovrebbe comparire a causa delle differenze «naturali».

Il desiderio di prestigio e la dipendenza determinano, come prodotti della cultura, l'intera personalità. Essi non ne rappresentano la tonalità, ma la melodia stessa. Perché la donna è davvero dipendente, e l'uomo è in cerca del prestigio. La personalità individuale viene così ridotta a un solo segmento dell'intera gamma delle potenzialità umane. Le differenze caratteriali, in quanto derivano da differenze naturali, sono di tipo diverso. Ciò può dipendere dal fatto che l'*uguaglianza* tra i sessi è più profonda della *differenza*, e che uomo e donna, prima di ogni altra cosa, sono esseri umani che condividono le stesse potenzialità, gli stessi desideri e le stesse paure. Ciò che li distingue sulla base di differenze naturali, non li rende *diversi*. Produce nelle loro personalità, che sono sostanzialmente simili, leggere differenze di accentuazione dell'una o dell'altra tendenza che, all'osservazione empirica, appare come una coloritura. Le differenze radicate nella diversità sessuale non sembrano autorizzare l'attribuzione di ruoli diversi all'uomo e alla donna in una qualsiasi società.

Oggi risulta evidente che qualunque siano le differenze tra i sessi, esse sono relativamente insignificanti in confronto alle differenze caratterologiche che si rinvengono tra persone dello stesso sesso. Le differenze sessuali non influenzano la capacità di

svolgere alcun lavoro. Certe prestazioni altamente specializzate possono ricevere una particolare coloritura dalle caratteristiche sessuali: uno dei sessi può essere più dotato dell'altro in un certo tipo di lavoro, ma altrettanto si potrebbe dire di un soggetto estroverso rispetto a uno introverso, o di uno picnico in confronto all'astenico. Sarebbe un errore fatale far dipendere differenziazioni sociali, economiche, politiche da tali caratteristiche.

Inoltre, in confronto alle influenze sociali generali che plasmano il modello maschile e femminile, è evidente che le esperienze individuali e, da un punto di vista sociale, accidentali, sono altamente significative. Queste esperienze personali a loro volta si mescolano con i modelli culturali, perlopiù rafforzandone, ma talvolta attutendone, gli effetti. Bisogna presumere che l'influsso dei fattori sociali e personali sia più forte di quello dei fattori «naturali» qui discussi.

È un triste portato dei tempi il fatto che si avverta la necessità di sottolineare che le differenze dovute alla diversa funzione maschile e femminile non consentono giudizi di valore da un punto di vista sociale o morale. Di per sé non sono né buone né cattive, né auspicabili né deprecabili. Quello stesso tratto caratteriale risulterà positivo in una personalità in presenza di determinate condizioni e negativo in un'altra. Perciò le forme negative in cui si manifestano, per quanto riguarda l'uomo, la paura dell'insuccesso e il suo bisogno di prestigio sono ovvie: vanità, mancanza di serietà, inaffidabilità, millanteria. Non meno evidente è che proprio questi tratti possono risolversi in aspetti del carattere molto positivi: spirito d'iniziativa, attivismo e coraggio. Altrettanto può dirsi a proposito delle caratteristiche femminili: queste possono manifestarsi, e ciò accade spesso, come incapacità di indipendenza sul piano pratico, emotivo e intellettuale; ma in altre condizioni esse diventano una fonte di pazienza, affidabilità, intenso amore e fascino erotico.

L'esito positivo o negativo dell'una o dell'altra caratteristica dipende dalla struttura complessiva del carattere del soggetto in questione. Tra i fattori della personalità che possono esercitare un effetto positivo o negativo ci sono, per esempio, l'ansia o la fiducia in se stessi, un atteggiamento distruttivo o costruttivo. Ma non basta individuare uno o due tratti isolati; solo il *complesso* della struttura caratteriale determina se una caratteristica maschile o femminile si trasforma in un tratto negativo o positivo. È lo stesso principio che Klages ha introdotto nel suo sistema grafologico. Ogni singolo tratto della scrittura può avere un significato positivo o negativo in relazione a ciò che egli chiama il *Formniveau* (il livello di forma) della personalità nel suo complesso. Se il carattere di una persona è definito «ordinato», ciò può significare due cose: può indicare qualcosa di positivo, vale a dire che il soggetto in questione non è «trascurato» ed è in grado di organizzare la propria vita; ma può anche avere un significato negativo, e cioè che è pedante, sterile, privo di iniziativa. Ovviamente, ciò che definiamo «ordine» è alla radice di entrambi gli esiti, quello positivo e quello negativo; ma l'esito è determinato da una serie di altri fattori nel complesso della personalità. Questi, a loro volta, dipendono da condizioni esterne che inibiscono o promuovono uno sviluppo autentico.

Sebbene un rapporto di superiorità/subordinazione implichi perlomeno una temporanea diversità, questa non ha alcun nesso con la superiorità o la subordinazione. Ciò risulta incomprensibile a chi, a causa della propria struttura della personalità è incapace di comprendere e sperimentare l'uguaglianza. Pertanto il carattere fascista-autoritario non può fare a meno di confondere la diversità con la disuguaglianza. Il suo modo di pensare è improntato al

disprezzo verso chiunque abbia meno potere di lui e all'«amore» per i potenti. Una relazione umana fondata sul rispetto per la dignità di ogni persona gli risulta semplicemente incomprensibile. Ogniqualvolta percepirà delle diversità egli andrà in cerca di un'implicita superiorità o inferiorità. Se individuerà delle differenze tra gruppi, in ciò vedrà la prova della superiorità di uno rispetto a un altro. Chi si ispira al principio dell'uguaglianza umana non dovrebbe lasciarsi fuorviare da questa premessa fascista. È possibile creare le condizioni sociali in cui vengano sviluppati gli aspetti positivi delle peculiarità degli individui, dei sessi e delle nazioni. Queste condizioni risultano necessarie in tutto il mondo; se saranno realizzate, ne verranno esaltate quelle differenze che in sé non sono né buone né cattive, ma attengono piuttosto alle individuali sfumature della personalità, che arricchiscono e promuovono la cultura umana e contribuiscono a creare una umanità più integrata.

7. Uomo e donna
(1951)

La questione dei rapporti tra uomo e donna è un problema di complessità estrema: ne sono prova il numero di persone che incontrano difficoltà al riguardo. Perciò comincerò col sollevare alcuni interrogativi. Se in tal modo riuscirò a stimolare la riflessione del lettore, questi potrà forse formulare qualche risposta ricavandola dalla sua esperienza.

Innanzitutto: la questione stessa non è per caso mal posta? Sembra sottintendere che le difficoltà nei rapporti tra uomo e donna siano da ascrivere essenzialmente alla differenza di sesso. Ma così non è. Il rapporto tra uomo e donna – tra uomini e donne – è sostanzialmente una relazione tra esseri umani. Quel che c'è di buono nel rapporto tra due esseri umani lo ritroviamo anche nel rapporto tra un uomo e una donna, e lo stesso vale per gli aspetti negativi.

Le carenze riscontrabili nel rapporto tra uomini e donne sono in larga misura non imputabili alle specifiche peculiarità maschili o femminili ma alla loro relazione interpersonale.

Più avanti tornerò su questo punto, ma intanto vorrei meglio definire il problema nel suo complesso. Il rapporto uomo-donna è il rapporto tra un gruppo vincitore e uno sconfitto. Può sembrare strano e singolare fare una simile affermazione negli Stati Uniti del 1949; eppure dobbiamo considerare

la storia dei rapporti intercorsi tra uomini e donne negli ultimi cinquemila anni per comprendere come essa continui a influenzare la situazione attuale, l'attuale configurazione delle relazioni tra i sessi e il modo di concepire e percepire l'altro sesso. Solo allora potremo affrontare la questione delle specifiche differenze tra i sessi, delle peculiarità del rapporto uomo-donna, di cosa sia a esso specifico e non riconducibile a un mero problema di relazioni interpersonali.

Cominciamo da questa seconda riflessione, definendo dunque il rapporto tra uomini e donne come una relazione tra un gruppo vincitore e un gruppo sconfitto. Ho appena rilevato che questa affermazione suona bizzarra negli Stati Uniti di oggi, dove evidentemente, specie nelle grandi città, le donne non agiscono e non si comportano come un gruppo sconfitto, né così si percepiscono. Si è discusso a lungo e non senza motivo su quale sia il sesso forte nella nostra attuale cultura urbana. Dire che le donne americane sono emancipate e che dunque hanno raggiunto la parità con gli uomini non significa per questo aver risolto il problema. Io ritengo che il conflitto, durato molte migliaia di anni, si manifesti ancora nella particolare modalità del rapporto tra uomini e donne nella nostra cultura.

Ci sono buone ragioni per supporre che la società patriarcale, così come si è andata configurando in Cina, India, Europa e America da cinque-seimila anni, non sia l'unica forma di organizzazione dei rapporti tra i sessi. Ci sono molti motivi per ritenere che – se non ovunque, in ogni caso in più parti – le società patriarcali dominate dagli uomini furono precedute da società matriarcali, nelle quali centro della società e della famiglia erano la donna e la madre. Nel sistema sociale e familiare le donne detenevano un ruolo dominante. Ancor oggi, nelle diverse religioni rinveniamo tracce del loro predominio. Resti

di questa antica forma di organizzazione si ritrovano perfino in un documento a noi tutti familiare: l'Antico Testamento.

Se leggiamo la storia di Adamo ed Eva cercando di rimanere obiettivi, scopriamo che contro Eva viene pronunciata una maledizione; indirettamente questa maledizione si ripercuote anche su Adamo, perché dominare gli altri non è poi meglio che esserne dominati. Come punizione per il peccato da lei commesso, Adamo dominerà su di lei e verso di lui la spingerà il suo desiderio: «Verso tuo marito ti spingerà il tuo desiderio ed egli dominerà su di te» (Gen. 3,16).

Se il dominio dell'uomo sulla donna ha rappresentato l'istituzione di un *nuovo* principio, deve esserci stato un tempo in cui le cose erano diverse; e in effetti siamo in possesso di documenti che comprovano questa tesi. Se compariamo il mito della creazione babilonese e il racconto biblico, scopriamo che differiscono in modo sostanziale. Figura centrale del mito babilonese non è un dio maschile ma una divinità femminile, Tiamat. I suoi figli cercano di ribellarsi a lei e alla fine la sconfiggono, stabilendo il dominio delle divinità maschili guidate da Marduk, il grande dio babilonese.

La storia della creazione biblica comincia là dove finisce il racconto babilonese. Dio crea il mondo con la sua parola, e per enfatizzare la superiorità della cultura patriarcale su quella matriarcale, la Bibbia ci narra che Eva è nata da un uomo e non che l'uomo è stato generato da una donna.

La cultura patriarcale – la cultura in cui gli uomini sembrano destinati a dominare sulle donne e a essere il sesso forte – si è mantenuta in tutto il mondo. In effetti, solo in piccole comunità primitive possiamo oggi rintracciare alcuni resti della più antica organizzazione matriarcale. Solo in tempi recentissimi il dominio dell'uomo sulla donna ha cominciato a vacillare.

È difficile prendere posizione sulla questione se sia migliore un sistema matriarcale o uno patriarcale. In effetti ritengo che il problema sia mal posto. Si può affermare che il sistema matriarcale esalta i vincoli naturali, la naturale uguaglianza di diritti e l'amore, mentre il sistema patriarcale – in confronto all'antica cultura matriarcale – dà più enfasi alla civilizzazione, al pensiero, allo stato, alle invenzioni, all'industria e a tutto ciò che promuove il progresso.

Scopo dell'umanità dev'essere quello di liberarsi da ogni gerarchia, matriarcale o patriarcale che sia. Dobbiamo giungere a una condizione in cui i sessi evitino di prevaricarsi nel loro reciproco rapporto: solo in tal modo potranno sviluppare le loro reali differenze, le loro reali polarità.

A dispetto delle apparenze, il nostro sistema culturale non realizza questo obiettivo. Ci troviamo al termine del dominio patriarcale, eppure nel nostro sistema il rapporto tra i sessi non può ancora dirsi un incontro tra eguali. Il conflitto è tuttora forte. Sono convinto che in buona misura non si tratti semplicemente di un conflitto tra singoli individui, ma dell'antichissima lotta tra i sessi: l'eterno conflitto tra l'uomo e la donna, entrambi confusi e perplessi rispetto al ruolo che spetta a ciascuno.

Una società patriarcale presenta tutte le tipiche ideologie e i pregiudizi che un gruppo dominante sempre elabora nei confronti di quello dominato: le donne sono emotive, senza disciplina, vanitose, infantili, mancano di capacità organizzative e non sono forti come gli uomini; in compenso sono affascinanti.

Eppure queste idee sulla natura delle donne, tipiche delle società patriarcali, sono in taluni casi in palese contrasto con la realtà. Da dove deriva l'idea che le donne siano più vanitose degli uomini? Chiunque osservi con una certa attenzione credo possa affermare che gli uomini sono vanitosi. In realtà è difficile trovare una situazione in cui non

siano mossi dall'intento di far mostra di sé. Le donne sono assai meno vanitose degli uomini, anche se, essendo il cosiddetto sesso debole, talvolta sono, o erano, costrette a ostentare vanità per ottenere i favori dell'uomo; ma la leggenda che le donne siano più vanitose degli uomini non regge a un'osservazione spregiudicata.

Consideriamo ora l'altro pregiudizio secondo cui gli uomini sarebbero più duri delle donne. Ogni infermiera confermerà che la percentuale di uomini che svengono per un'iniezione o un esame del sangue è ben più alta, e che nel complesso le donne sono assai più capaci di sopportare il dolore, di fronte al quale gli uomini si trasformano in bambini indifesi in cerca della mamma. Eppure, nel corso dei secoli, o meglio dei millenni, gli uomini sono riusciti ad affermare l'idea di essere più forti e più duri. Ebbene, la cosa non è affatto sorprendente. Si tratta della tipica ideologia funzionale a un gruppo per dimostrare il proprio diritto a dominare. Se non si è in maggioranza – ma si è quasi esattamente la metà della razza umana – e da millenni si sostiene di avere il diritto di dominare sull'altra metà, bisogna elaborare ideologie persuasive atte a convincere l'altra metà e se stessi.

Nel XVIII e XIX secolo il problema dell'uguaglianza tra uomini e donne si acuì. In quel periodo si assistette a un fenomeno molto interessante: i sostenitori della parità di diritti tra uomini e donne affermavano anche che non esisteva alcuna differenza psicologica tra i sessi. I francesi espressero questa posizione affermando che la psiche non ha sesso e che pertanto non esistono differenze psicologiche. Chi invece si opponeva all'uguaglianza politica e sociale delle donne sottolineava, spesso con grande intelligenza e sottigliezza, quanto le donne differissero dagli uomini da un punto di vista psicologico. Ne concludevano, ovviamente, che in virtù di questa dif-

ferenza psicologica, le donne vivevano meglio e meglio realizzavano la loro natura se si astenevano dal partecipare alla vita politica e sociale su un piano di parità con gli uomini.

Fino ai giorni nostri è possibile trovare tracce di questo atteggiamento in molti gruppi femministi, progressisti, liberal e in tutti i promotori dell'uguaglianza tra esseri umani in generale e tra i due sessi in particolare: si sostiene che le differenze non esistono o si tende a minimizzarle; oppure si afferma che, se esistono, sono dovute soltanto all'ambiente culturale e all'educazione, e che non vi sono intrinseche differenze psicologiche tra i sessi che non siano dovute a tali fattori ambientali o educativi.

Temo che questa posizione, tanto popolare tra i sostenitori della parità tra uomini e donne, sia errata sotto molti aspetti. Sarebbe come dire che non esistono differenze psicologiche tra le varie etnie e che chiunque pronunci la parola «razza» dica per ciò stesso qualcosa di terribile. Se da un punto di vista scientifico la parola «razza» non costituisce una buona scelta, non può tuttavia negarsi che esistano differenze di costituzione fisica e di temperamento tra gli individui delle diverse nazioni.

La seconda ragione per cui ritengo che questa argomentazione sia inadeguata è che suggerisce falsi principi. Vi è sottesa l'idea che uguaglianza implichi che una persona sia esattamente identica a un'altra, che uguaglianza presupponga identità. In realtà uguaglianza e parità di diritti significano l'esatto opposto: e cioè che a dispetto delle differenze nessun individuo può essere utilizzato da un altro come strumento per il raggiungimento dei propri fini, che ogni essere umano costituisce un fine in sé e per sé. Ciò significa che ciascuno dovrebbe essere libero di sviluppare le proprie peculiarità in quanto individuo, che sia maschio o femmina, o membro di una determinata nazione. L'uguaglianza non presuppone

la negazione delle differenze bensì l'opportunità di potenziarle al massimo grado.

Se per uguaglianza intendiamo l'azzeramento delle differenze, diamo impulso proprio a quelle forze che tendono a impoverire la nostra cultura, vale a dire ad «automatizzare» gli individui e a indebolire la componente di maggior valore dell'esistenza umana: la realizzazione e il potenziamento delle peculiarità di ogni singolo individuo.

A proposito di *peculiarità* vorrei qui ricordare lo strano destino cui è stata soggetta questa parola. Se oggi definiamo un individuo «peculiare», non intendiamo con ciò nulla di particolarmente positivo. Eppure dovrebbe essere il miglior complimento che si possa fare; dovrebbe indicare che una persona non si è data per vinta, non ha abdicato, che ha conservato la componente più preziosa dell'esistenza umana, la propria individualità, che è rimasta una persona unica, diversa da qualsiasi altra sulla faccia della terra.

Credo che l'errore di supporre che uguaglianza sia sinonimo di identità rappresenti una delle cause di un fenomeno particolare della nostra cultura, per il quale le differenze tra i sessi tendono a venire minimizzate, nascoste e liquidate. Le donne cercano di assomigliare agli uomini – e talvolta viceversa – e la polarità tra uomo e donna tende a scomparire.

Io credo che l'unica risposta al problema sia quella di lavorare a un concetto di polarità nel rapporto tra i sessi. Non si può certo affermare che uno dei due poli di un circuito elettrico – quello positivo e quello negativo – valga meno dell'altro. Si dirà piuttosto che la differenza di potenziale tra loro viene generata da questa polarità, la quale costituisce la base delle forze produttive. Nello stesso senso sono da intendere i due sessi; essi – il principio maschile e quello femminile nel mondo, nell'universo e in ciascuno di noi – simbolizzano due poli che devono mantenere le loro differenze, la loro polarità, per

produrre il fecondo dinamismo, la forza creativa che proprio dalla polarità scaturisce.

Passo ora ad argomentare la seconda premessa: il rapporto tra uomini e donne non è mai migliore né peggiore del rapporto tra gli individui in generale in una data società. Ciò che nelle relazioni interpersonali più influenza e compromette i rapporti tra uomini e donne è quel che nel libro *Dalla parte dell'uomo*[9] ho definito «orientamento mercantile». In realtà viviamo tutti in una condizione di terribile solitudine, anche se a un'analisi superficiale abbiamo un'intensa vita sociale e abbiamo «contatti» con così tanta gente.

Oggi l'individuo è e si sente terribilmente solo. Egli percepisce se stesso come una merce; con ciò intendo dire che egli prova la sensazione che il proprio valore dipenda dal proprio successo, dalla propria «vendibilità» e dall'approvazione degli altri, e non dal proprio valore intrinseco, da quello che si potrebbe definire il valore *d'uso* della propria personalità, né dalla sua forza, dalla sua capacità di amare e dalle qualità umane di cui è dotato, a meno che egli non sappia venderle o usarle per ottenere successo o riscuotere apprezzamento. Ecco cosa intendo per «orientamento mercantile».

Per questa ragione oggi è assai facile mettere in crisi l'autostima di un uomo. Il sentimento del proprio valore non nasce dal convincimento: «Io sono così, questa è la mia capacità di amare, di pensare e di sentire»; al contrario, le persone sentono di avere valore solo quando ottengono l'approvazione altrui, quando possono vendersi, oppure quando qualcuno dice loro: «Sei un uomo meraviglioso» o «Sei una donna meravigliosa».

[9] E. Fromm, *Dalla parte dell'uomo. Indagine sulla psicologia della morale*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1971.

Se l'autostima dipende dal giudizio degli altri sarà sempre qualcosa di effimero. Ogni giorno bisogna affrontare una nuova battaglia, perché ogni giorno bisogna convincere gli altri e se stessi di essere adeguati. Si potrebbe paragonare questa situazione a quella di un portafoglio esposto sul bancone di un negozio. Il portafoglio del modello più venduto quel giorno, alla sera sarebbe fiero di sé; l'altro, un po' fuori moda, o forse troppo caro, o che per una qualche ragione non si vende tanto bene, si sentirebbe depresso. Il primo portafoglio potrebbe dire: «Io sono meraviglioso»; l'altro dovrebbe confessare a se stesso: «Non valgo nulla», benché il portafoglio «meraviglioso» non debba necessariamente essere più bello o più utile o di migliore qualità rispetto all'altro. Il portafoglio non venduto si sentirebbe negletto. Nel nostro esempio il valore di un portafoglio dipende dal suo successo, ovvero dal numero di compratori che per qualche motivo lo preferiscono a un altro.

Se trasponiamo questo paragone sull'uomo, ciò significa che dobbiamo essere speciali, sempre pronti al cambiamento, per conformarci al modello più recente. È per tale motivo che spesso i genitori provano imbarazzo nei confronti dei figli; spesso questi sanno molto meglio cosa è «di moda» in quel momento. Ma è anche vero che i genitori sono pienamente disponibili a farsi istruire e a imparare. Proprio come i loro figli, essi prestano ascolto alle ultime quotazioni sul mercato delle personalità. Le trovano al cinema, nelle pubblicità degli alcolici o dell'abbigliamento, nei discorsi e nelle abitudini delle «persone importanti» .

Bastano pochi anni perché un modello passi di moda. Ho letto di recente nel «Sunday Times Magazine» di una ragazzina di quattordici anni che si lamentava che la madre fosse un tipo all'antica e che sembrava pensare di essere ancora nel 1945. Sulle

prime non ho capito e ho ritenuto che si trattasse di un errore di stampa; poi ho realizzato che il 1945 era un passato remoto per questa ragazza. Sono convinto però che la madre della ragazza abbia pensato di doversi adeguare ai desideri della figlia.

In che modo l'orientamento mercantile influenza il rapporto tra i sessi, tra uomini e donne? Io ritengo che gran parte di ciò che va sotto il termine di «amore», sia solo una ricerca di successo e approvazione. Si ha bisogno di qualcuno che non soltanto alle quattro del pomeriggio, ma anche alle otto, alle dieci o a mezzanotte ci dica: «Sei fantastico, sei in gamba, ti stai comportando bene». Inoltre la scelta del partner giusto è un modo per dimostrare a se stessi il proprio valore. Bisogna già essere il modello più recente per poter avere il diritto e il dovere di innamorarsi del più recente modello. Si potrebbe dirla in termini crudi come quel diciottenne a cui fu chiesto quale fosse l'ambizione della sua vita. Rispose che voleva acquistare un'auto migliore – voleva cambiare la sua Ford con una Buick – in modo da poter rimorchiare ragazze di estrazione sociale più alta Ebbene, era stato perlomeno onesto. Aveva espresso qualcosa che – seppure in modo più sottile – nella nostra cultura risulta determinante nella scelta del partner.

L'orientamento mercantile produce anche un altro effetto sul rapporto tra i sessi. Nell'orientamento mercantile tutto è volto all'emulazione di determinati modelli, e noi ci impegniamo con zelo a seguire l'ultima moda e ad agire in maniera a essa conforme. Di conseguenza, il ruolo che ci scegliamo – in particolare il nostro ruolo sessuale – è già fortemente connotato; ma questi modelli non sono tutti consonanti tra loro né sono equivalenti. Spesso sono in conflitto. L'uomo dev'essere aggressivo nella vita professionale e tenero in quella domestica. Deve dedicarsi completamente al suo lavoro, ma quando

torna a casa la sera non deve essere stanco. Dev'essere privo di scrupoli nei confronti dei clienti e dei concorrenti, ma franco e leale con la moglie e i figli. Dev'essere benvoluto da tutti ma allo stesso tempo deve amare soprattutto la propria famiglia. L'uomo moderno cerca di soddisfare tutte queste esigenze, e probabilmente solo il fatto che in fondo non le prende troppo sul serio lo protegge dalla pazzia. Lo stesso vale per le donne. Anch'esse, come gli uomini, devono rispondere a modelli tra loro in conflitto.

Naturalmente, ogni epoca e ogni cultura hanno avuto modelli ideali di ciò che è «maschile» e di ciò che è «femminile»; ma nei tempi passati questi modelli possedevano perlomeno una certa stabilità. In una cultura in cui siamo così fortemente condizionati dal fatto di dover essere in linea con i più nuovi dettami, di essere «di moda» e ottenere il più vasto consenso, e di doverci comportare esattamente come da noi ci si aspetta, le qualità autentiche che appartengono al nostro ruolo maschile o femminile rimangono in ombra. Le relazioni tra uomo e donna conservano ancora solo pochi tratti specifici.

Se gli uomini e le donne giungono alla scelta del partner conformandosi all'orientamento mercantile e quindi a una condizione di ruoli fortemente connotati, è inevitabile che finiranno per annoiarsi a vicenda. Molti vedono solo due vie d'uscita per fuggire a questa noia. Si evitano, sfruttando così una delle numerose possibilità offerteci dalla nostra cultura; frequentano feste, stringono nuove conoscenze, bevono, giocano a carte, ascoltano la radio e così si ingannano ogni giorno e ogni sera. Oppure – ma questo dipende in parte dalla classe sociale a cui appartengono – immaginano che tutto sarebbe diverso con un altro partner. Ritengono che il proprio matrimonio sia fallito perché hanno incontrato la persona sbagliata, e credono che basterebbe cambiare partner per scacciare la noia. Non si accorgono che ciò che più impor-

ta non è chiedersi: «Sono amato?» – il che equivale più o meno a porsi la domanda: «Sono anche apprezzato? Sono protetto? Sono ammirato?» – ma che il problema principale è rispondere all'interrogativo: «Sono capace di amare?».

Effettivamente amare è difficile. Essere amati e innamorarsi è molto facile per breve tempo, fino a quando non si arriva ad annoiare se stessi e il partner. Ma amare, «perseverare nell'amore», è davvero difficile – pur se non sovrumano – e tuttavia costituisce la qualità umana essenziale. Se non si è capaci di stare da soli con se stessi, se non si riesce a provare un interesse autentico verso se stessi e gli altri, allora non si può neanche vivere insieme a un'altra persona senza annoiarsi dopo qualche tempo. Quando la relazione tra i sessi diventa una fuga dalla solitudine e dall'isolamento, ha ben poco a che vedere con le opportunità che offre il vero rapporto tra uomo e donna.

Vorrei inoltre prendere in considerazione un altro equivoco, e cioè quello di ritenere che il problema reale tra i sessi sia costituito dalla sessualità. Trent'anni fa noi – o parecchi tra noi – ci siamo sentiti molto orgogliosi quando, nell'era dell'emancipazione sessuale, ci era sembrato che le catene del passato si fossero spezzate e che stesse per cominciare una nuova era nelle relazioni tra i sessi. Eppure i risultati non sono stati straordinari come molti si aspettavano, perché non tutto ciò che è eccitante è riconducibile alla sfera sessuale. Ci sono molti elementi del desiderio che di per sé non hanno un'origine sessuale.

La vanità è uno degli stimoli più forti del desiderio sessuale, forse il più forte. Ma lo sono anche la solitudine e il senso di insofferenza nei confronti di un'altra relazione. Un uomo che si sente spinto a fare nuove conquiste sessuali ritiene di essere motivato dall'attrazione sessuale esercitata su di lui dalle

donne, mentre in realtà a muoverlo è la vanità, il desiderio di dimostrare la sua superiorità nei confronti degli altri maschi.

Nessuna relazione sessuale è migliore della relazione umana che si instaura tra due partner. Il rapporto sessuale è spesso una scorciatoia per superare le distanze, ma è in questo senso ingannevole. Non c'è dubbio che la sessualità sia una componente rilevante delle relazioni umane, ma nella nostra cultura è stata sovraccaricata di ogni sorta di funzioni; perciò temo che tutto ciò che oggi passa per libertà sessuale non sia affatto un'esclusiva questione di sessualità.

Sappiamo forse qualcosa delle reali differenze tra uomini e donne? Dopo quanto ho detto, la risposta non può che essere negativa. Chi si aspettava una chiara definizione delle differenze tra i due sessi rimarrà deluso. Credo anzi che esse ci sfuggano. In considerazione di quanto ho detto, non potremmo neanche comprenderle. Se i due sessi si sono combattuti per migliaia di anni, se a seguito di questo conflitto hanno sviluppato una serie di pregiudizi l'uno nei confronti dell'altro, come potremmo, allo stato attuale, capire le reali differenze?

Solo se dimentichiamo le differenze e gli stereotipi, possiamo sviluppare quel sentimento di uguaglianza in base al quale ciascuna persona costituisce un fine in sé e per sé. Solo allora potremo imparare qualcosa a proposito delle differenze tra uomini e donne.

Vorrei qui accennare a una di queste differenze, che a mio parere riveste una certa importanza nel decretare il successo di una relazione tra un uomo e una donna, e che pertanto dovremmo tenere in una certa considerazione nella nostra cultura. Ho l'impressione che le donne siano più capaci di tenerezza. Ciò non sorprende, dal momento che la tenerezza è un elemento fondamentale della relazione della madre nei confronti del proprio bambino.

Come tutti sanno, oggi la psicologia tende a sottolineare quanto sia importante il periodo in cui il bambino viene svezzato, curato, allevato, educato alla pulizia. Ci si attiene a queste prescrizioni e in tal modo si ritiene di crescere dei bambini felici. Con ciò si dimentica che la cosa più importante è la tenerezza della madre nei confronti del bambino; e la tenerezza implica molte cose: amore, rispetto, comprensione.

La *tenerezza* è per sua natura qualcosa di fondamentalmente diverso da pulsioni quali la sessualità, la fame o la sete. Da un punto di vista psicologico queste sono caratterizzate da una dinamica autopropulsiva: crescono d'intensità fino a quando non raggiungono un punto culminante in cui vengono soddisfatte e ogni desiderio viene placato, almeno temporaneamente.

La tenerezza appartiene a un altro tipo di pulsione. Non è autopropulsiva, non ha scopo, non ha un punto culminante e non termina bruscamente. Trova il suo soddisfacimento nell'atto in sé, nella gioia di essere cordiali e affettuosi, di prestare attenzione e rispettare un'altra persona e renderla felice. Considero la tenerezza una delle esperienze più gioiose e positive e in genere la maggior parte degli esseri umani sono capaci di tenerezza, né la associano all'altruismo o al sacrificio di sé. La tenerezza costituisce un sacrificio solo per chi ne è incapace.

Ho l'impressione che nella nostra cultura ci sia poco spazio per la tenerezza. Basta pensare alle storie d'amore che si vedono al cinema. I baci appassionati vengono censurati, eppure si presume che lo spettatore immagini quanto siano meravigliosi. Nei film si suppone venga rappresentata la passione. A molti potrà risultare non troppo convincente; ma per molti altri l'amore è questo. Eppure, quante volte in un film si manifesta vera tenerezza tra persone dei due sessi, o tra adulti e bambini o tra esseri umani? Con ciò non intendo affermare che siamo incapaci di tenerezza, ma solo che la nostra cultura la scoraggia. Ciò dipende in parte anche dal fatto che tale cultura è orientata a uno scopo: tutto ha un suo scopo, tutto ha una sua precisa meta che deve essere raggiunta.

Cerchiamo di guadagnare tempo, ma poi non sappiamo che farcene e così lo ammazziamo. Il nostro primo impulso è sempre quello di raggiungere qualcosa. Siamo poco interessati al processo vitale in sé, che si esaurisce nel vivere, nel mangiare o nel bere o nel dormire o pensare o provare un sentimento o vedere qualcosa. Se la vita non persegue alcun fine, allora ci sentiamo insicuri, ci chiediamo a che cosa serva. Anche la tenerezza non ha alcun fine. Non ha il fine fisiologico di dare sollievo o una soddisfazione repentina, come nel caso della sessualità.

La tenerezza non ha altro scopo se non quello di godere di un sentimento di calore, piacere, sollecitudine nei confronti di un'altra persona. È questo il motivo per cui temiamo la tenerezza. Gli esseri umani – specialmente gli uomini – provano disagio quando manifestano apertamente tenerezza. Per di più, il tentativo di negare le differenze tra i sessi e di omologare uomini e donne ha impedito alle donne di manifestare tutta la tenerezza di cui sono capaci e che costituisce un tratto specificamente femminile.

E adesso torno al punto di partenza, vale a dire alla considerazione che il conflitto tra i sessi non è concluso. In America le donne hanno raggiunto un grado di parità buono, anche se – nonostante sia maggiore che in passato – non completo. Con tutto ciò le donne devono ancora difendere quanto hanno ottenuto. Animate da grande zelo, cercano di dimostrare di avere diritto all'uguaglianza in quanto si differenziano il meno possibile dagli uomini. E in tal modo soffocano l'impulso alla tenerezza. Ne consegue che gli uomini sentono la mancanza di questa

tenerezza, e come compensazione cercano di guadagnare ammirazione per poter trovare conferme alla propria autostima. Perciò si trovano costantemente in uno stato di dipendenza e paura. D'altro canto le donne si sentono frustrate perché non è loro consentito svolgere in piena libertà il ruolo specifico al loro sesso.

Si tratta certamente di un quadro a tinte forti, esagerato, e se diceste che non sempre le cose stanno così, che non è giusto insistere su questo punto, concorderei con voi; ma per generalizzare, in un primo momento è necessario schematizzare.

Per concludere queste riflessioni sul rapporto tra uomini e donne vorrei ancora una volta sottolineare che per individuare le differenze tra i due sessi è necessario prescindere da esse. Bisognerebbe consentire a se stessi di vivere con pienezza e spontaneità in quanto esseri umani, senza preoccuparsi di dover rispondere al tipico modello maschile o femminile, al ruolo prescritto dalla cultura dominante, al successo ottenuto in questo ruolo. Solo dimenticando questi problemi, la profonda polarità esistente tra i sessi e in ogni essere umano può trasformarsi in una forza produttiva.

Sesso e sessualità

8. Sessualità e carattere
(1948)

La teoria della sessualità di Freud, pubblicata per la prima volta all'inizio di questo secolo, rappresentò una sfida per una generazione ancora imbevuta di un credo incrollabile nei tabù sessuali dell'età vittoriana. Freud aveva dimostrato che la demonizzazione della sessualità originava sensi di colpa, e che da questi nasceva la nevrosi. Egli inoltre dimostrò che le deviazioni dal comportamento sessuale cosiddetto normale non costituivano rare mostruosità, ma facevano parte del normale sviluppo sessuale dall'infanzia all'adolescenza, e che le aberrazioni sessuali nell'adulto rappresentavano residui di modelli sessuali precedenti, che andavano dunque interpretati come sintomi nevrotici, e non moralmente condannati in quanto comportamenti viziosi.

Poiché Freud e la sua scuola ponevano la sessualità al centro della loro teoria psicologica, è tanto più sorprendente che prima del Rapporto Kinsey, del 1948, nessuno psicoanalista avesse condotto un'indagine approfondita sul comportamento sessuale. Si potrebbe perciò pensare che il Rapporto Kinsey sia stato salutato con soddisfazione dagli psicoanalisti come una relazione su fatti che supportavano l'orientamento generale della psicoanalisi, benché esso si occupasse solo del comportamento manifesto, e non delle motivazioni inconsce e del carattere. Ep-

pure, nonostante le aspettative, diversi psicoanalisti (una minoranza, io spero) hanno accolto il Rapporto Kinsey con ostile scetticismo. Una delle critiche si spinge fino al punto di sostenere che è impossibile che Kinsey abbia potuto portare alla luce una tale quantità di dati in così breve tempo, mentre gli psicoanalisti incontrano molte difficoltà, pur attraverso incontri ripetuti, nel raccogliere dati analoghi su un singolo paziente. Com'è ovvio, si potrebbe ricorrere a tale argomento ogni qualvolta uno scienziato ottiene risultati migliori rispetto a chi lo ha preceduto, ed evidentemente è privo di fondamento alcuno.

Per analizzare l'importanza del Rapporto Kinsey dal punto di vista psicoanalitico, dobbiamo tener conto delle differenze teoretiche delle scuole di psicoanalisi sul ruolo del sesso nel comportamento umano. Freud e i suoi seguaci erano dell'avviso che la fonte dell'energia umana fosse in larga misura di origine sessuale; essi ritenevano che lo sviluppo normale della libido potesse venire bloccato o deviato dall'impatto di fattori ambientali, specie nella prima infanzia, e che la specificità del comportamento e del carattere dell'individuo adulto avesse radici nelle peculiarità dei suoi desideri e obiettivi sessuali. Le caratteristiche della vita sessuale di un individuo erano considerate esemplari della sua personalità nel suo complesso.

Ciò si applica per esempio alle pulsioni sadiche. Freud riteneva che gli impulsi sadici facessero parte degli impulsi sessuali del bambino in una certa fase del suo sviluppo. Nel caso in cui questa prima fase dello sviluppo sessuale infantile fosse rimasta dominante nella sua vita sessuale, da adulto egli avrebbe sviluppato una componente sadica: o sotto forma di una perversione sadica o come una struttura caratteriale in cui prevale il desiderio di prevaricare, dominare e umiliare i suoi simili.

Un altro esempio è quello costituito dai desideri

«orali». Freud supponeva che prima di focalizzarsi sui genitali, la pulsione sessuale si manifestasse in maniera più diffusa in relazione ad altre parti del corpo. A suo parere nel lattante il piacere libidico è connesso alla bocca e alle funzioni del bere e del mangiare. Se questa fase dell'organizzazione sessuale si fissa, il comportamento dell'adulto continuerà a essere determinato da questo desiderio orale: la persona tenderà a farsi «nutrire» e aiutare dagli altri, a dipendere da loro, a essere accudito e a rimanere essenzialmente passivo.

Freud partiva dal presupposto che l'atteggiamento di una persona nei confronti degli altri sia una sublimazione di – o una «formazione reattiva» a – desideri sessuali dominanti nella sua personalità; e che è la particolare modalità di adattamento sessuale a determinare l'adattamento emozionale e il tipo di relazioni interpersonali sviluppate dall'individuo.

Freud cercò di spiegare la natura dinamica dei tratti caratteriali mettendola in relazione con la sua teoria della libido. Conformemente al pensiero materialistico dominante nelle scienze naturali alla fine del XIX secolo, per il quale l'energia era un concetto sostanziale più che relazionale, Freud riteneva che la pulsione sessuale costituisse la fonte di energia per la formazione del carattere. Grazie a una serie di complesse e brillanti assunti Freud spiegava i differenti tratti caratteriali come «sublimazioni», o «formazioni reattive» alle varie forme della pulsione sessuale. Egli interpretava la *natura dinamica* dei tratti caratteriali come espressione della loro *origine libidica*.

Parallelamente allo sviluppo delle scienze naturali, che hanno posto l'accento sulle interrelazioni dinamiche, lo sviluppo della teoria psicoanalitica ha portato a elaborare una nuova concezione, basata sul rapporto dell'individuo con gli altri, con la natura e con se stesso, e a scardinare il vecchio concetto

di un individuo isolato, di *homo psychologicus*. Tutto ciò è stato puntualmente formulato da Sullivan, quando ha definito la psicoanalisi «uno studio delle relazioni interpersonali».[1] Le relazioni interpersonali, ritenute da Freud il risultato delle diverse forme di sessualità, sono invece considerate il fattore che determina le pulsioni sessuali. Secondo tale concezione, non è il comportamento sessuale a determinare il carattere ma viceversa.

Pochi esempi possono aiutare a comprendere questo concetto di «relazionalità». Se il tratto dominante del carattere di una persona è quello di manipolare altri individui come «cose» da utilizzare ai propri fini,[2] il suo comportamento sessuale sarà conforme a questo tratto caratteriale. Un tale individuo esperirà gli altri come strumenti per la soddisfazione dei propri bisogni sessuali; nel migliore dei casi si comporterà secondo un principio di *fairplay*, di uno scambio in cui nessuno dei partner dà più di quanto riceva. In un orientamento caratteriale di questo tipo le relazioni sessuali sono esperite come uno scambio corretto più che come relazione intima e d'amore.

Il carattere autoritario, le cui relazioni sono determinate dal desidero di potere e dominanza, mostra le stesse caratteristiche anche nel comportamento sessuale: si va dalla completa mancanza di considerazione per il partner, al piacere derivante dall'infliggere dolore fisico o psichico. Nell'individuo succubo, invece, la tendenza masochistica a soffrire e a essere dominato è un tratto caratteriale che determina il

[1] H.S. Sullivan, "Conceptions of Modern Psychiatry. The First William Alanson White Memorial Lectures", in «Psychiatry», Washington, 3, 1940, pp. 1-117.

[2] Cfr. la mia descrizione del «carattere mercantile» in E. Fromm, *Dalla parte dell'uomo*, cit.

comportamento sessuale, e che spesso sfocia nell'impotenza e nella frigidità.

Questi orientamenti caratteriali mostrano come le aberrazioni sessuali siano radicate nella struttura caratteriale di una persona. L' «amore a pagamento», le perversioni sadiche e masochistiche sono determinate dai tratti dominanti del carattere, così come la felicità sessuale si basa sulla capacità di amare. Nell'individuo produttivo, capace di relazionarsi agli altri non in termini di «acquisto» o di conquista e di sconfitta, ma in termini di parità e rispetto reciproco, il desiderio sessuale è espressione e manifestazione di amore.

Che il comportamento sessuale sia determinato dal carattere non contrasta con l'assunto che l'istinto sessuale abbia radici chimiche. Questo istinto è alla base di tutte le forme di comportamento sessuale, ma sono la struttura caratteriale e il particolare tipo di relazione di un individuo con il mondo, e non l'istinto in sé, a determinare la modalità peculiare di soddisfarlo.

Il comportamento sessuale, in verità, offre uno degli indizi più chiari per comprendere il carattere di una persona. A differenza di quasi ogni altra attività, quella sessuale è, per sua natura, un'attività privata, vale a dire meno conforme a dei modelli, e nella quale più si manifestano le peculiarità individuali. Inoltre l'intensità del desiderio rende il comportamento sessuale meno soggetto al controllo di una persona.

Sebbene la *descrizione* di Freud del nesso tra comportamento sessuale e carattere rimanga valida, la nostra *spiegazione* è diversa. Come spesso accade nella storia del pensiero, lo sviluppo di un'intuizione teorica non sta nella sua negazione bensì nella sua reinterpretazione. Dal nostro punto di vista il comportamento sessuale non è la causa bensì l'effetto della struttura caratteriale di una persona. Pertanto, il Rapporto Kinsey, con la quantità di dati che forni-

sce a proposito del comportamento sessuale, costituisce una fonte di informazioni preziosa per chi si occupa di psicologia sociale e in particolare dello studio del carattere.

Per secoli la sessualità è stata demonizzata come moralmente cattiva o, nel migliore dei casi, moralmente indifferente qualora fosse sancita dal sacramento del matrimonio. Ogni attività sessuale non finalizzata alla procreazione, e in particolare tutte le devianze sessuali, erano considerate immorali. Quel che sottendeva questo atteggiamento era la convinzione che la carne fosse una fonte di corruzione e che solo reprimendo tutte le pulsioni istintuali un individuo potesse diventare buono.

A partire dall'inizio del nostro secolo, si sviluppò un movimento di rivolta contro questi concetti morali, alimentato dagli studi di Sigmund Freud e Havelock Ellis. Freud richiamò l'attenzione sul fatto che una sessualità repressa spesso è causa dell'insorgere di una nevrosi. Egli accusò la propria cultura di sacrificare la salute mentale ai dettami della morale puritana. Ma a me sembra che i tabù sessuali esercitino un altro importante effetto: essi ingenerano violenti sensi di colpa. Dal momento che fin dall'infanzia ogni individuo normale possiede impulsi sessuali, è giocoforza che queste pulsioni diventino una fonte inesauribile di sensi di colpa qualora vengano stigmatizzati come cattivi impulsi. I sensi di colpa rendono una persona incline a sottomettersi all'autorità che vuole utilizzarlo ai propri fini. In verità maturità e felicità sono in conflitto con l'esistenza di un pervasivo senso di colpa.

La stigmatizzazione del sesso ebbe anche un altro risultato deprecabile: l'etica venne confinata al terreno ristretto del comportamento sessuale, e in tal modo vennero occultati i problemi etici realmente significativi del comportamento umano. La moralità venne quasi a identificarsi con la moralità e la virtù

sessuali, con l'obbedienza ai tabù sessuali postulati dalla cultura. In tal modo venne eluso il problema decisivo dell'etica, quello della relazione di un individuo con il suo prossimo. Incapacità di amore, indifferenza, invidia, sete di potere furono considerati problemi etici meno importanti in confronto al rispetto delle convenzioni sessuali. La problematica etica è stata ottenebrata dall'idea che la fonte del male fosse la «carne». Tuttavia, se si studia la storia dell'uomo, non è difficile riconoscere come i tratti caratteriali che hanno messo in pericolo la pace e la felicità di una società e dell'individuo non siano stati le passioni sessuali o altri appetiti radicati nella nostra costituzione fisiologica, ma le passioni irrazionali «mentali» come l'odio, l'invidia e l'ambizione. In verità tutti gli appetiti istintuali di natura corporea, compreso il sesso, sono innocui perfino nelle loro deviazioni e perversioni, e non costituiscono una minaccia al benessere della razza umana in confronto al danno causato dalle altre passioni cui abbiamo fatto cenno.

Ma se la ribellione contro la repressione della sessualità ha rappresentato una evoluzione sana e progressiva, alla fine si è toccato l'estremo opposto. Affermando che il comportamento sessuale non è soggetto ad alcuna valutazione morale, si è giunti a una posizione altrettanto insostenibile.

Dal momento che le nostre azioni e i nostri sentimenti nei confronti degli altri sono valutati sotto il profilo etico, come potrebbe il nostro comportamento sessuale – una delle espressioni più significative del rapporto di un individuo con gli altri – essere escluso dalla sfera del giudizio etico? Se crediamo che l'amore, il rispetto e la responsabilità nei confronti degli altri siano valori etici fondamentali, il comportamento sessuale deve essere giudicato sulla base di questi valori. Poiché la forma particolare di soddisfazione sessuale è radicata nel carattere di

una persona, essa può essere giudicata come qualsiasi altro comportamento caratterologicamente significativo.

Un esempio della relazione tra comportamento sessuale e problemi propriamente etici è costituito dal tabù sessuale più antico e universale: il tabù dell'incesto, così come si rinviene tanto nella nostra quanto in tutte le culture primitive, anche se sotto varie forme. A tutt'oggi, il divieto di incesto è rimasto un tabù, e non è stato messo in relazione con la problematica del carattere e dell'etica razionale. Se fosse vero, come presumono i più, che l'incesto è una perversione rara e di scarso rilievo nella nostra cultura, non ci sarebbe alcun bisogno di discutere il problema. Ma se esso è relativamente raro nella sua forma primaria di desiderio sessuale tra consanguinei, diventa un problema molto acuto se solo riflettiamo quanto a fondo i desideri incestuosi sono radicati nel nostro carattere.

L'amore incestuoso può essere qui inteso come un simbolo: simbolizza l'incapacità di amare l'«estraneo», vale a dire una persona che non ci è «familiare» e con la quale non abbiamo legami di sangue o rapporti di intimità di lunga data. Suo corollario è la xenofobia, l'odio e il sospetto verso lo «straniero». L'incesto è un simbolo del calore e della sicurezza offerta dal grembo materno e dell'attaccamento al cordone ombelicale, in contrasto con l'indipendenza matura. Solo se siamo in grado di amare lo «straniero», solo se siamo capaci di riconoscere e di rapportarci al nucleo umano di un'altra persona, possiamo sperimentare noi stessi come esseri umani, e solo se siamo capaci di esperire noi stessi come delle individualità possiamo amare l'«estraneo». Abbiamo superato l'incesto nel senso stretto della parola, come relazione sessuale tra consanguinei, e tuttavia pratichiamo ancora l'incesto in senso non sessuale ma caratterologico, in quanto non siamo capaci di

amare l'«estraneo», una persona con un colore di pelle diverso dal nostro o con una diversa estrazione sociale. Razza e pregiudizi nazionalistici sono sintomo degli elementi incestuosi presenti nella nostra cultura contemporanea. Avremo superato l'incesto solo quando – noi tutti – saremo capaci non soltanto di pensare ma anche di sentire e di accettare l'estraneo come nostro fratello.

La questione dell'incesto potrebbe bastare a chiarire il mio pensiero a proposito del problema generale del rapporto tra etica e desideri sessuali. Qui, come per altri problemi sessuali, non è tanto la sessualità in quanto tale ad avere rilievo etico, bensì l'atteggiamento di base nei confronti degli altri individui che essa sottende. Dobbiamo accingerci a rivalutare il profilo etico della sessualità. Sia la condanna morale sia la posizione di completo relativismo etico in materia di sessualità si sono rivelati inefficaci come principi-guida. Solo valutando l'importanza psicologica del comportamento sessuale alla luce della personalità complessiva dell'individuo potremo riconoscere che il comportamento sessuale è soggetto a giudizi di valore di natura etica.

La questione relativa a *sessualità e felicità* è strettamente legata alla problematica etica finora affrontata. Come reazione all'assunto che la repressione della sessualità rappresenta non soltanto il fondamento della virtù ma anche la condizione della felicità, si giunse a ritenere che la soddisfazione sessuale fosse precondizione della felicità, se non addirittura con essa coincidente. Freud e la sua scuola hanno sottolineato con enfasi che la soddisfazione sessuale era una condizione della salute mentale e della felicità. Oggi è opinione largamente diffusa che un matrimonio felice si fonda principalmente sulla soddisfazione sessuale e che un matrimonio infelice possa essere recuperato grazie a migliori tecniche sessuali. Ma i fatti non sembrano suffragare questa ipotesi. È certamen-

te vero che molte nevrosi si accompagnano a disturbi sessuali e che molti individui infelici soffrono anche di frustrazioni sessuali; ma non è vero che la soddisfazione sessuale sia la causa di, – o si identifichi con – salute mentale e felicità. Spesso gli psicoanalisti si imbattono in pazienti – la cui capacità di amare e dunque di entrare in rapporti stretti con gli altri è compromessa – i quali tuttavia hanno un'intensa vita sessuale; essi fanno della soddisfazione sessuale un sostituto dell'amore, visto che la potenza sessuale rappresenta l'unica forza in cui confidano. L'incapacità di essere produttivi in tutti gli altri campi della vita, e l'infelicità che gliene deriva, viene controbilanciata e dissimulata dal loro attivismo sessuale. Il significato del desiderio sessuale e della sua soddisfazione possono essere stabiliti soltanto in rapporto alla struttura caratteriale. I desideri sessuali possono essere espressione di paura, vanità, o di un desiderio di dominio, come possono pure essere espressione di amore. La questione se la soddisfazione sessuale conduca alla felicità dipende interamente dal ruolo che essa riveste nella struttura complessiva del carattere.

Il problema del rapporto tra soddisfazione sessuale e felicità – anche in una trattazione per grandi linee come questa – deve prendere in considerazione le diverse concezioni a proposito del concetto di «felicità». Alcuni ritengono che la felicità debba essere definita in termini esclusivamente soggettivi. Sotto questo profilo la felicità si identifica con la soddisfazione di un qualunque desiderio un individuo possa provare. La felicità viene considerata una questione di gusti o di preferenze, a prescindere dalla qualità del desiderio specifico. In contrasto con questo relativismo oggi imperante nell'opinione comune, nella tradizione della filosofia umanistica, da Platone e Aristotele a Spinoza e Dewey, si ritrova un concetto di felicità che, pur non essendo affatto coincidente con l'obbedienza a norme poste da un'autorità esterna, non è tuttavia «relativa», bensì soggetta alle norme che discendono dalla natura umana. La felicità è il segno che l'uomo ha trovato la risposta al problema dell'esistenza umana: vale a dire che è riuscito a realizzare in modo produttivo le proprie potenzialità, e a divenire una sola cosa con il mondo pur preservando, al tempo stesso, la propia integrità. Impiegando le proprie energie in modo produttivo l'uomo accresce le sue forze, «brucia senza consumarsi». «La felicità è il segno dell'abilità raggiunta nell'arte di vivere, cioè della virtù nel senso che essa possiede nell'etica umanistica».[3]

La supposizione che la felicità derivi unicamente dalla soddisfazione sessuale, e non dalla nostra capacità di amare, tende a travisare e a nascondere il problema non meno di quanto non avessero fatto i pregiudizi vittoriani contro la sessualità. In entrambi i casi la sessualità viene isolata dalla personalità dell'individuo nel suo complesso e giudicata un bene o un male in sé, mentre può essere valutata solo nel contesto della struttura caratteriale complessiva. La mera negazione del codice morale vittoriano rimane sterile.

Spinoza, nell'*Etica*, afferma: «La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le nostre voglie, ma, al contrario, possiamo reprimerle perché godiamo di essa.»[4]

Se siamo convinti che il comportamento sessuale sia rilevante per la comprensione del carattere, dovremo considerare il Rapporto Kinsey di grande importanza per lo studio del «carattere sociale». Con «carattere sociale» intendo il nucleo caratteriale del-

[3] E. Fromm, *Dalla parte dell'uomo*, cit.
[4] B. de Spinoza, *Etica*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, TEA, Milano 1991, V, proposizione XLII.

la maggior parte dei membri di una cultura, in contrasto con il *carattere individuale,* che distingue persone appartenenti alla stessa cultura. Una società non è qualcosa *al di fuori* dei singoli individui di cui è composta, ma ne è la totalità. Le forze emozionali che agiscono nella maggior parte dei suoi membri, nel processo sociale si trasformano in potenti forze in grado di stabilizzarlo, cambiarlo, distruggerlo.

Lo studio del carattere sociale è centrale alla tematica «personalità e cultura» su cui oggi si focalizza l'interesse delle scienze sociali. Purtroppo in questo campo a tutt'oggi non abbiamo fatto molti progressi. Ci si è quasi esclusivamente occupati di raccogliere dati su quel che le persone *pensano* (o ritengono di pensare) invece di studiare le forze emozionali che si nascondono dietro ciò che esse pensano. I sondaggi di opinione sono importanti per determinati fini ma non costituiscono uno strumento idoneo a comprendere le forze che operano sotto la superficie delle opinioni. Solo se conosciamo queste forze saremo in grado di fare una previsione su come i membri di una società, in situazioni critiche, reagiranno alle idee cui professano di credere e alle nuove ideologie che al momento respingono. Dal punto di vista della dinamica sociale ogni opinione ha valore solo con riferimento alla matrice emozionale in cui affonda le radici.

Lungi dal possedere un quadro del carattere sociale nella sua totalità, ci mancano anche studi su problemi specifici della massima urgenza. Sappiamo forse, per esempio, se gli individui nella nostra cultura sono felici? In un sondaggio di opinione molte persone risponderebbero di essere felici, perché è questo che ci si attende da un cittadino che ha rispetto di sé. Ma sul grado di genuina felicità o infelicità nella nostra cultura possiamo unicamente azzardare delle supposizioni; e tuttavia, solo se siamo in possesso di questa conoscenza possiamo verificare l'adeguatezza

delle nostre istituzioni al compito per cui sono state concepite: la maggiore felicità per il maggior numero di persone. E fino a che punto sono considerazioni etiche, e non il mero timore di disapprovazione o di punizione, a influenzare il comportamento dell'uomo moderno? Si spendono enormi somme di energia e denaro per rafforzare le nostre motivazioni etiche. Ma quanto al successo di questi sforzi possiamo avanzare solo delle ipotesi.

Per fare ancora un altro esempio: che cosa ne sappiamo del grado e dell'intensità delle forze distruttive che operano nell'individuo medio della nostra cultura? Se non si può negare che le nostre speranze di un'evoluzione pacifica e democratica dipendono largamente dall'assunto che l'individuo medio non sia posseduto da un profondo senso di distruttività, nulla peraltro è stato fatto per accertarsene. L'idea che la maggior parte degli individui sia mossa da pulsioni distruttive è indimostrata quanto l'opinione contraria. Gli studiosi di scienze sociali hanno fatto finora ben poco per chiarire questo punto cruciale.

La ragione per cui questi problemi caratteriali e culturali fondamentali sono stati trascurati va rintracciata nell'atteggiamento della maggior parte degli psicologi sociali. Essi ritengono che i fenomeni, se non sono passibili di un'esatta analisi quantitativa, non si debbano prendere in considerazione. Essi cercano di imitare la metodologia rivelatasi efficace nelle scienze naturali e fanno del metodo scientifico un feticcio. Invece di escogitare nuove metodologie appropriate allo studio di problemi significativi nel loro campo – vale a dire le persone e i processi vitali – essi scelgono come materia di studio i problemi cui sia possibile applicare i metodi di indagine in laboratorio. *La scelta del problema viene determinata dal metodo e non è il metodo a venire determinato dal problema.*

Il Rapporto Kinsey dovrebbe essere di grande stimolo per gli studiosi di scienze sociali per due ragioni:

1) i suoi dati gettano nuova luce su un particolare aspetto del comportamento e perciò, se correttamente interpretati, sul carattere sociale;

2) Kinsey è riuscito a recuperare dati rilevanti in un campo ritenuto impenetrabile. Sebbene le metodologie per lo studio del carattere sociale debbano necessariamente differire dal metodo quantitativo-statistico legittimamente impiegato da Kinsey per lo studio del comportamento sessuale, le difficoltà di elaborare e applicare metodi appropriati per lo studio del carattere sociale non sono insuperabili. Indagini empiriche volte allo studio delle forze sottese al comportamento di massa mostreranno risultati significativi se gli studiosi di psicologia sociale sapranno affrontare i loro problemi con lo stesso coraggio e l'energia dimostrati da Kinsey e dai suoi collaboratori nel loro lavoro.

9. Mutamento nel concetto di omosessualità (1940)

Il termine «omosessuale», così come viene impiegato in psicoanalisi, è diventato una sorta di cestino dei rifiuti in cui gettare tutte le forme di relazione con individui del proprio sesso. Si parla di azioni, atteggiamenti, sentimenti e pensieri omosessuali, o della loro repressione. In breve, qualsiasi cosa attenga a un rapporto, ostile o amichevole, nei confronti di una persona del proprio sesso, viene spesso e volentieri definita in termini omosessuali. E dunque, cosa comunica uno psicoanalista dicendo che un paziente ha tendenze omosessuali? Una tale affermazione non è idonea a chiarire ciò che egli pensa, né trasmette all'interlocutore un'idea definita. E quando egli impiega il termine «omosessuale» con un suo paziente, spesso più che essergli d'aiuto lo spaventa; nell'uso comune la parola «omosessuale» riveste infatti un significato assai più specifico e per di più possiede una coloritura emotiva che ingenera turbamento. Di fronte alla confusione generale, mi è sembrato valesse la pena di riformulare l'intera problematica, individuare le diverse teorie psicoanalitiche a proposito dell'omosessualità e infine descrivere la situazione attuale.

Conformemente alla sua teoria della libido, Freud riteneva che l'omosessualità inconscia fosse una causa fondamentale nell'insorgere di una nevrosi.

Analisi più recenti sono invece giunte alla conclusione che l'omosessualità non è che un sintomo di difficoltà personali più generali. Invece di costituire il problema fondamentale, l'omosessualità sarebbe la manifestazione di un problema caratteriale, e tenderebbe a scomparire una volta risolto il disturbo caratteriale generale.

Secondo Freud, in ogni individuo è presente un'omosessualità inconscia, che costituisce una componente della dotazione libidica originaria. A suo parere essa può manifestarsi sotto tre diversi aspetti: esiste un'omosessualità latente, un'omosessualità repressa e un'omosessualità manifesta. L'omosessualità latente sarebbe riscontrabile in tutti gli individui, pur se in diversa misura, e non sarebbe necessariamente patologica; Freud ritiene piuttosto che possa manifestarsi in concomitanza a problemi patologici, o che possa venire sublimata. La psicoanalisi affronta l'omosessualità come un problema solo quando essa sia repressa o manifesta. Se l'uso del termine venisse limitato a queste due forme, sull'argomento ci sarebbe meno confusione. Eppure lo stesso Freud parla di tendenze omosessuali represse anche in situazioni prive di contenuto sessuale nell'accezione consueta e ristretta di sessualità.

La concezione di Freud sull'omosessualità si fonda sulla sua teoria della bisessualità. A suo parere una parte della componente libidica originaria è rivolta all'omosessualità. Questa parte non si trasformerebbe nella libido eterosessuale; le due parti rimarrebbero distinte e costituirebbero la bisessualità originaria. Nel corso dello sviluppo, una delle due componenti conquisterebbe il predominio mentre l'altra, sconfitta, verrebbe sublimata oppure costituirebbe la base per l'insorgere di una nevrosi. Nella teoria freudiana l'omosessualità inconscia rappresenta perciò un elemento di importanza determinante nella struttura della personalità. In verità, non

mi è mai stato chiaro quali fossero le condizioni in base alle quali, secondo Freud, queste tendenze inconsce divengono coscienti o manifeste.

Un motivo di confusione nella letteratura specialistica è costituito dal fatto che talvolta vengono riportati casi di omosessualità anche quando non si è in presenza di una inequivocabile relazione sessuale ma soltanto di una forte dipendenza nevrotica da un individuo dello stesso sesso. Non ci resta che prendere atto della differenza di dinamica di una simile situazione da un caso di manifesta omosessualità. A quanto mi è dato sapere, la psicoanalisi classica non dispone di dati analitici sul fattore che determina la violazione ultima del tabù culturale quando viene adottato uno stile di vita apertamente omosessuale, se non l'ipotesi molto generica che ci si possa trovare in presenza di un soggetto con un Super-Io debole.

Se mettiamo in discussione la teoria della personalità di Freud, secondo cui la struttura caratteriale deriva dalla sublimazione delle pulsioni sessuali, dovremo affrontare con un diverso approccio il problema dell'omosessualità repressa e di quella manifesta. Se scartiamo lo schema libidico, sarà più semplice riconoscere che l'omosessualità non costituisce un'entità clinica a sé stante. Non esiste una situazione chiaramente definibile da cui essa derivi invariabilmente, ma si manifesta come sintomo in individui che presentano diversi tipi di struttura caratteriale. La semplice differenziazione fra tipi attivi e tipi passivi non è sufficiente, e d'altro canto queste distinzioni non sempre possono essere tracciate con precisione. Per esempio, lo stesso individuo potrebbe essere attivo con un partner più giovane, e passivo con uno più anziano. Il tipo di personalità che in un caso ha optato per una scelta apertamente omosessuale può essere pressoché identico al tipo di personalità che in un altro caso, in circostanze molto simili, ha compiuto una scelta eterosessuale. [Bernard] Robbins sostiene

che è frequente il caso di personalità sadomasochiste tra gli omosessuali. Tuttavia, come ben sappiamo, relazioni sadomasochiste abbondano anche tra eterosessuali, cosicché questa osservazione non spiega ancora la specifica scelta sessuale.

Possiamo concordare con Freud che tutti gli individui sono bisessuali, nel senso che da un punto di vista biologico possono venire eccitati sessualmente da entrambi i sessi, o per meglio dire, da tutta una serie di stimoli. Nel piacere sessuale molte persone tendono a stabilire una forma di legame più o meno duraturo con il partner. Nell'infanzia, prima che vengano imposti i tabù degli adulti, esiste una condizione acritica relativa al piacere derivante dalla stimolazione corporea. E tale piacere può essere condiviso con individui di entrambi i sessi: ciò dipende in gran parte dall'occasione o dall'affinità.

Sulla base dell'esempio della prima infanzia, sarebbe interessante chiedersi cosa accadrebbe se un individuo potesse proseguire il suo sviluppo in una cultura non soggetta a restrizioni sessuali. È plausibile ipotizzare che la maggior parte dei bambini svilupperebbe una preferenza per il tipo di gratificazione sessuale più soddisfacente sotto il profilo biologico, che potrebbe risultare dall'unione dei genitali maschili e femminili. Se infine si dimostrasse che l'attività eterosessuale è la forma preferita di vita sessuale, questo vorrebbe forse significare che le altre forme sono state represse? Se la cultura non manifestasse alcun atteggiamento critico verso le altre forme di soddisfazione sessuale non sarebbe necessario reprimerle. L'omosessualità scomparirebbe se fosse possibile ottenere gratificazioni più soddisfacenti. Potrebbe ripresentarsi qualora fossero bandite opportunità eterosessuali. In altre parole, è probabile che sul piano puramente fisiologico esseri umani non soggetti a inibizioni cercherebbero di ottenere una gratificazione sessuale in tutte le sue forme possibili – ma se solo avessero una possibilità di scelta cercherebbero quella più soddisfacente.

Tuttavia, la maggior parte delle relazioni sessuali, al di là della gratificazione fisiologica del piacere, rivestono un significato anche in termini interpersonali: è la relazione nel suo complesso a essere significativa. A sua volta, il valore della relazione influisce sulla soddisfazione ottenuta attraverso l'attività sessuale. A prescindere da determinate situazioni di cui parlerò più avanti, e nelle quali la scelta dell'oggetto d'amore omosessuale è condizionata da fattori ambientali, sembra che il fattore interpersonale – vale a dire il tipo di relazione, la natura della dipendenza, la personalità dell'oggetto d'amore – sia un elemento non trascurabile nella scelta di vita omosessuale o eterosessuale. Prima di approfondire l'argomento sarebbe opportuno esaminare i vari gradi in cui l'omosessualità viene accettata nella nostra società.

La maggior parte delle culture presentano forme di restrizioni sessuali. Alcune forme di comportamento sessuale vengono preferite e accettate, mentre altre forme di soddisfacimento sessuale sono malviste. Alcune sono assolutamente proibite e vengono punite, altre sono semplicemente ritenute poco accettabili. È ovvio che in tali circostanze nessun individuo è libero di scegliere, dovendo fronteggiare il pericolo di essere ostracizzato nel caso sia spinto verso una forma di comportamento sessuale culturalmente inaccettabile. Nella nostra cultura questo è senza alcun dubbio uno dei problemi connessi a una omosessualità vissuta apertamente, specie nel caso dell'omosessualità maschile. Freud riteneva che una distinzione importante tra un omosessuale represso e uno dichiarato era che il primo aveva un Super-Io inflessibile e il secondo un Super-Io debole. Tale definizione del problema risulta semplicistica, dal momento che, oltre agli individui psicotici rispondenti alla descrizione che ne ha dato Freud, ci sono anche

omosessuali dichiarati che sentono il peso del loro Super-Io e soffrono davvero della loro condizione; altri che accettano il loro destino con rassegnazione ma si sentono penalizzati; altri che hanno perso ogni autostima e vedono nel loro comportamento sessuale solo un'altra conferma del proprio scarso valore. Esistono anche alcuni soggetti fortunati cui, grazie a circostanze favorevoli, non è accaduto di entrare in contatto con gli elementi psicopatici criminali talvolta presenti nei gruppi omosessuali, specie nelle metropoli, e che, in virtù del loro isolamento o del loro stile di vita ritirato, non hanno avvertito con acutezza la disapprovazione della società. Questi omosessuali non vivono con grandi conflitti le loro relazioni, sebbene sotto altri profili non manchi loro il senso della responsabilità sociale, vale a dire, per utilizzare una terminologia freudiana, non abbiano un Super-Io debole.

Il caso è frequente tra le donne. Questo ci porta a prendere in considerazione la differenza tra omosessualità maschile e femminile, almeno nella nostra cultura. In linea di massima, alle donne è consentita una maggiore intimità fisica senza che ciò generi disapprovazione sociale. Abbracciarsi e baciarsi sono manifestazioni di amicizia accettate tra donne. In America capita spesso che un padre provi imbarazzo a dare un bacio al proprio figlio, mentre la madre e la figlia non avvertono tali inibizioni. Sándor Ferenczi ha sottolineato che nella nostra società l'imperativo dell'eterosessualità è una naturale conseguenza del tabù verso ogni forma di amicizia molto stretta con individui del proprio sesso. Ovviamente le donne hanno un atteggiamento molto più permissivo riguardo all'amicizia con altre donne e dunque rispetto all'omosessualità dichiarata. Al confronto, fino a non molto tempo fa era assai più forte il tabù verso relazioni eterosessuali al di fuori del matrimonio. In molte comunità due donne dichiaratamente

omosessuali possono manifestare la loro relazione intima senza suscitare disapprovazione sociale, purché non ostentino l'omosessualità indossando per esempio abiti o adottando atteggiamenti maschili. Talvolta, perfino in questi casi, più che disprezzate vengono piuttosto considerate un po' strane. È più probabile che in una situazione analoga due uomini incontrino una marcata ostilità.

Questo diverso atteggiamento nei confronti dell'omosessualità maschile e femminile ha forse una profonda radice biologica; due donne possono vivere in grande intimità e a stretto contatto fisico, scambiandosi baci e carezze, senza palesare apertamente eccitazione sessuale; due uomini nella stessa situazione non possono invece ignorare di essere sessualmente eccitati. Che sia o no questo fattore biologico a determinare maggiore tolleranza nei confronti dell'omosessualità femminile, esistono comunque altri elementi che decisamente contribuiscono a far sì che l'omosessualità femminile sia più accettata. Già in precedenza ho sottolineato che in situazioni di scelta limitata un individuo cerca sempre il partner che più lo soddisfa. Se le possibilità di scelta sono ridotte – come accade in piccole comunità isolate – anche delle strane creature possono diventare attraenti come oggetti sessuali.

In linea di massima gli uomini sono meno soggetti a limiti derivanti da cause esterne; e perciò quando un uomo diventa omosessuale dichiarato, ciò è legato perlopiù a difficoltà che ha con se stesso. In questi casi la società non si rivela tollerante, anzi mostra la tendenza a etichettare il soggetto come un debole. Per le donne è più frequente trovarsi in situazioni che limitano le possibilità di scelta eterosessuale. L'età e la mancanza di attrattive fisiche limitano le donne più che gli uomini; le convenzioni che le condizionano nella scelta del partner sono più numerose, al punto che anche donne giovani e attraen-

ti possono per lunghi periodi non avere occasioni socialmente accettate di incontrare uomini. Perciò sovente forti difficoltà esterne spingono donne anche mature verso relazioni omosessuali, mentre in genere l'omosessualità maschile dichiarata è spesso manifestazione di un grave disturbo della personalità. Con ciò non voglio dire che non esistano donne omosessuali che soffrano di disturbi della personalità, ma piuttosto che la tolleranza della società nei confronti dell'omosessualità femminile può essere dovuta al maggior numero di donne omosessuali psichicamente sane.

Anche i diversi atteggiamenti culturali nei confronti della «femminuccia» e del «maschiaccio» rivelano la maggiore tolleranza sociale nei confronti della sessualità femminile. Se un ragazzo viene definito «femminuccia», si sente bollato e umiliato dal gruppo. Se una ragazza è invece definita un «maschiaccio», a ciò non si accompagna uguale disapprovazione; anzi, spesso diventa motivo di orgoglio. Probabilmente questi appellativi derivano la loro valenza dall'idea infantile che il coraggio e l'ardimento siano caratteristiche desiderabili in entrambi i sessi. Così la «femminuccia» è un codardo, un mammone, mentre la «maschiaccia» è una ragazza coraggiosa, capace di tener testa a un ragazzo. Probabilmente questi giudizi di valore vengono sussunti nell'atteggiamento che in seguito si sviluppa nei confronti dell'omosessualità nei due sessi.

L'atteggiamento della società occidentale nei confronti dell'omosessualità può venire riassunto nei seguenti termini: nella maggior parte degli ambienti viene considerata una forma inaccettabile di attività sessuale. Se a causa di circostanze esterne, in via temporanea o permanente, la scelta eterosessuale risulta impraticabile – come nel caso in cui uomini o donne vivano in stato di isolamento – la società reagisce con maggiore tolleranza nei confronti dell'omosessualità. La misura della disapprovazione varia anche per i tratti caratteriali generalmente associati all'omosessualità. Così la «maschiaccia» è oggetto di minore disprezzo rispetto alla «femminuccia». Uomini che per ragioni esterne alla loro personalità si trovano a dover scegliere il loro oggetto d'amore tra individui del proprio sesso possono essere definiti omosessuali normali, nel senso che si rivolgono al miglior tipo di relazione interpersonale di cui possono disporre. Queste persone non presentano nessuna psicopatologia.

La questione che invece interessa la psicopatologia è l'indagine sul tipo di difficoltà interiore che predispone una persona alla scelta di un'aperta omosessualità come forma preferita di relazione interpersonale. In mancanza di evidenti limitazioni esterne esiste un fattore di predisposizione? Quest'ultimo può manifestarsi in un'intera gamma di difficoltà interpersonali? L'omosessualità è la risultante di una determinata struttura della personalità? O insorge piuttosto quando fattori casuali vanno a incidere su una personalità già provata? O piuttosto, in ogni singolo caso, si possono riscontrare determinate tendenze omosessuali fin dalla prima infanzia?

È possibile che ciascuna di queste ipotesi possa costituire un fattore di predisposizione, e che in ogni singolo caso il sintomo dell'omosessualità possa venire a esse ricondotto. In altre parole l'omosessualità non ha rilevanza clinica in sé, ma è piuttosto un sintomo che acquisisce un diverso contenuto nei diversi tipi di personalità. Si potrebbe paragonare la sua posizione nell'ambito della nevrosi a quello occupato dalla cefalea nelle diverse malattie. La cefalea può essere determinata da un tumore al cervello, da una sinusite, dai prodromi di un'infezione, da un attacco di emicrania, da un disturbo emotivo o da un colpo d'aria. Se il disturbo scatenante viene curato con successo, scompaiono anche le cefalee.

Analogamente, l'omosessualità manifesta può significare paura dell'altro sesso, paura delle responsabilità legate all'età adulta, bisogno di sfidare l'autorità; può essere un tentativo di far fronte a sentimenti d'odio o di rivalità nei confronti dell'altro sesso; oppure può rappresentare una fuga dalla realtà per perdersi in una stimolazione corporea molto simile all'autoerotismo dello schizofrenico; o ancora, può essere un sintomo di distruttività contro se stessi o contro gli altri. E con ciò non abbiamo certo esaurito le possibilità legate all'omosessualità. Quelle esaminate rappresentano solo le situazioni con le quali io stesso mi sono confrontato nel corso di trattamenti psicoanalitici. Sono esempi che indicano l'ampio spettro di disturbi che possono trovare espressione nel sintomo.

La domanda successiva cui tenteremo di fornire una risposta è perché venga scelto proprio questo sintomo. Possiamo invariabilmente individuare nel soggetto tendenze riconducibili all'infanzia che indicherebbero una predisposizione all'omosessualità? In molti casi parrebbe di sì. Nella nostra cultura la maggior parte dei bambini cresce in stretto rapporto con due individui di sesso opposto. Ovviamente, il bambino instaura una diversa relazione con ciascuno dei genitori, e l'interesse e la curiosità sessuale svolgono la loro parte. Ma generalmente altri fattori sono più importanti; la relazione è in grande misura modellata sul ruolo svolto dai genitori nella vita del bambino: in linea di massima, la madre è più strettamente associata ai bisogni corporali rispetto al padre. La funzione paterna varia grandemente. In alcune famiglie incarna la disciplina, in altre è il compagno di giochi, in altre partecipa alle cure materne. Queste circostanze influenzano la reazione del bambino nei confronti del genitore. Inoltre il rapporto con i genitori si modella sulla personalità di ciascuno di essi.

Il bambino impara presto a capire quale dei due genitori detiene il potere, chi lo ama di più, chi è più affidabile, chi più malleabile. Queste considerazioni sono decisive nella scelta del genitore che il bambino preferisce e al quale obbedisce. Determinante nello sviluppo dell'omosessualità è la consapevolezza da parte del bambino che il proprio sesso è stato una delusione per i genitori o per il genitore più importante, specie se il loro disappunto si spinge fino a trattare il bambino come se fosse dell'altro sesso. Tuttavia, nessuna di queste considerazioni porta invariabilmente all'omosessualità in età adulta.

Ragazze che avrebbero preferito essere maschi possono crescere senza manifestare uno speciale interesse per il proprio sesso. Un ragazzo dotato di tenere qualità materne spesso si sposa e trova appagamento nella cura dei propri figli senza aver dovuto ingaggiare una lotta contro l'omosessualità; se il padre ha esercitato sulla sua vita l'influenza più forte, affettuosa e costruttiva, mentre la madre lo ha trascurato pesantemente, può darsi che diventi omosessuale, ma è ugualmente possibile che più tardi cerchi una donna con una personalità simile a quella del padre. Oppure, se ha subito un trauma più serio, sarà spinto a sposare una donna che esercita su di lui un influsso distruttivo come quello della madre; potrebbe addirittura essere coinvolto in una relazione omosessuale con un uomo distruttivo. Allo stesso modo potremmo concepire tutte le possibili combinazioni di personalità dei genitori per dimostrare che in sé esse non predeterminano la scelta del partner in età successiva.

Le relazioni sessuali sembrano determinarsi secondo due linee di sviluppo principali. Da un lato esiste la scelta costruttiva dominata dall'affetto e dalla disponibilità reciproca a soccorrersi, e dall'altro la scelta distruttiva per cui un individuo si trova legato alla persona che teme e che è in grado di di-

struggerlo: il fascino esercitato dalla fiamma sulla falena. Tra questi due estremi vi sono varie forme intermedie: per esempio, il rapporto è costruttivo nel suo complesso pur presentando elementi distruttivi, e via dicendo. Questa distinzione tra relazioni distruttive e costruttive si può rintracciare indifferentemente sia nelle relazioni omosessuali sia in quelle eterosessuali.

Siamo dunque ancora alla ricerca di precisi fattori che determinano l'insorgere dell'omosessualità. Sotto questo profilo sono importanti altre due considerazioni: la gravità del danno alla personalità e il ruolo di fattori accidentali. Persone che sono state gravemente provate o che nutrono scarsa stima di sé e che pertanto hanno difficoltà a stringere rapporti di amicizia e a stare bene in compagnia di altri, tendono a legarsi a persone del proprio sesso, perché ciò li spaventa meno. Si sentono comprese da individui simili a loro, perché in essi non trovano la terribile imprevedibilità dell'ignoto. Inoltre, ogni relazione con individui dell'altro sesso pone richieste più impegnative: ci si aspetta che l'uomo protegga la donna e che la donna abbia dei figli; questo richiede un più alto senso di responsabilità. Una donna ansiosa teme di verificare se è abbastanza attraente per conquistare un uomo, mentre un uomo ansioso teme di non riuscire ad attrarre una donna. E tuttavia, di nuovo, queste situazioni non conducono invariabilmente all'omosessualità; l'omosessualità è piuttosto una soluzione parziale e rappresenta quantomeno un passo per superare l'isolamento.

L'aperta omosessualità attrae individui immaturi di entrambi i sessi perché offre una condizione di intimità e insieme una relativa libertà da responsabilità sociali: l'unione non porta figli; nessuna legge obbliga una persona a provvedere al suo compagno. L'omosessualità esercita una sua attrazione anche su individui che hanno difficoltà a instaurare rapporti intimi.

Come già abbiamo detto, il proprio sesso suscita meno paura perché è familiare. La relazione sembra meno duratura e meno soggetta a divenire una trappola, quasi si potesse uscirne in qualsiasi momento. Per la verità la parvenza di libertà risulta spesso ingannevole, dal momento che tendenze nevrotiche diventano vincolanti attraverso forme di dipendenza nevrotica. Infine, la paura di affrontare la lotta per l'esistenza spinge taluni uomini a instaurare un rapporto di dipendenza anche sotto il profilo economico.

Abbiamo fin qui mostrato che diversi problemi della personalità possono trovare una soluzione parziale in un sintomo omosessuale, ma non abbiamo potuto trovare nessuna causa specifica dell'omosessualità. Si è spesso sottolineato quanto possa risultare importante un'esperienza di seduzione precoce, e molti omosessuali attribuiscono il loro stile di vita a un tale evento. Eppure, molte persone hanno vissuto un'esperienza di questo tipo senza per questo divenire omosessuali. Si può supporre che per un ragazzo già pesantemente provato, che teme le donne e si sente inadeguato ad affrontare la vita, un'esperienza omosessuale possa rappresentare l'ultima spinta decisiva verso una scelta nevrotica, mentre un'analoga esperienza per un giovane che non teme la vita costituisca solo un episodio nel suo processo di crescita, che poi procede verso nuove esperienze. Sappiamo che i giochi omosessuali sono assai frequenti nella fase preadolescenziale, e che non causano seri disturbi nella maggioranza dei bambini.

Forse il fatto che Freud abbia tanto insistito sull'origine sessuale della nevrosi e che essa susciti forte disapprovazione culturale ci spinge a sopravvalutare l'importanza di un sintomo come l'omosessualità. La psicoanalisi negli ultimi anni sembra aver raggiunto la certezza che l'omosessualità tende a scomparire una volta risolti i problemi generali del carattere. Nemmeno come sintomo essa si manifesta in

modo univoco. Esistono molti diversi tipi di comportamento omosessuale come pure eterosessuale, e le relazioni interpersonali tra omosessuali non sono sostanzialmente diverse di quelle tra eterosessuali.

Talvolta è il rapporto madre-figlio a giocare un ruolo fondamentale. Spesso nell'unione risultano dominanti sentimenti competitivi e sadomasochistici. Esistono relazioni basate sull'odio e sulla paura e relazioni fondate sulla disponibilità reciproca a prestarsi aiuto. Forse la promiscuità è maggiore tra partner omosessuali che eterosessuali, ma il suo significato nella struttura della personalità è per entrambi pressoché identico. In ambedue i casi l'interesse precipuo risiede nei genitali e nella stimolazione fisica. L'individuo scelto per condividere questo tipo di esperienza non ha molta importanza. L'attività sessuale è in qualche misura obbligata e costituisce l'unico interesse. Infatti nei film, in molte scene di sesso, il partner non è neanche chiaramente visibile e tra i due spesso non viene scambiata neanche una parola.

All'altro estremo troviamo il matrimonio omosessuale, vale a dire una relazione piuttosto duratura, a lungo termine, tra due persone che ritengono importanti gli interessi e la personalità dell'altro. Anche in questo caso possiamo trovare tutte le configurazioni del matrimonio eterosessuale nevrotico, la stessa possessività, le stesse gelosie e lotte per il potere. Almeno da un punto di vista teorico è concepibile l'esistenza di una relazione d'amore omosessuale adulta. L'amore adulto nella nostra cultura sembra comunque essere una rarità; e senza dubbio lo è ancora di più tra omosessuali, perché una persona sufficientemente matura probabilmente preferirebbe una relazione eterosessuale, a meno che ciò non gli sia impedito da circostanze esterne.

Dunque, come ho indicato, la scelta dell'omosessualità come forma preferita nelle relazioni interpersonali può avere diverse origini nei diversi casi. Se

sia dovuta a una situazione specifica o a una combinazione di circostanze non è stato ancora scoperto. Se non riusciamo a trovare una causa specifica, possiamo invece individuare almeno i bisogni particolari che essa soddisfa? Ovviamente offre appagamento sessuale, e per un individuo incapace di entrare in contatto con l'altro sesso questo è importante. Dal momento che anche una relazione omosessuale richiede un partner, essa aiuta a superare il problema della solitudine e dell'isolamento. Il fatto di appartenere a un gruppo sottoposto a un tabù culturale ha i suoi aspetti appaganti: ci si può sentire provocatori, forti, coraggiosi, e far parte di un gruppo che sfida il mondo attenua il sentimento di esclusione. Abbiamo già accennato prima agli altri vantaggi: libertà da responsabilità, appoggio economico, specie nel caso di alcuni omosessuali maschi.

Uno stile di vita apertamente omosessuale può giocare un ruolo costruttivo o distruttivo per la personalità. Può costituire il miglior tipo di relazione umana di cui un individuo possa essere capace e pertanto è in ogni caso migliore dell'isolamento. Questo vale soprattutto per quel tipo di dipendenza madre-figlio che si rintraccia negli omosessuali di entrambi i sessi. Oppure può costituire un ulteriore fattore distruttivo in una personalità disturbata. In nessun caso l'omosessualità sarà individuata come causa della rimanente struttura nevrotica o come causa vera e propria della nevrosi, benché, una volta definitasi, possa aggiungere il suo contributo al problema. Come nel caso di altri sintomi nevrotici, la psicoanalisi deve indagare primariamente la struttura della personalità, sulla base della consapevolezza che il sintomo è solo la conseguenza di una struttura nevrotica.

Carattere sociale e amore

10. Egoismo e amore per se stessi
(1939)

Egoismo e altruismo

La cultura moderna è dominata dal tabù dell'egoismo: si sostiene che l'egoismo sia un peccato e l'amore per il prossimo una virtù. In realtà questa teoria è in palese contrasto sia con la prassi della società moderna sia con una serie di dottrine, le quali affermano che l'egoismo è la pulsione più potente e legittima dell'uomo, e che assecondando questa pulsione imperativa l'individuo agisce anche per il bene comune. Per la verità, quest'ultima tesi non mette in discussione la concezione dell'egoismo come male primigenio e dell'amore per il prossimo come suprema virtù. In questa accezione l'egoismo diviene quasi sinonimo di amore per se stessi. L'alternativa che si pone è tra l'amore per il prossimo, che è una virtù, e quello per se stessi, che è un peccato.

Questo principio ha trovato la sua espressione classica nella teologia calvinista, per la quale l'uomo è per natura un essere cattivo e impotente, incapace di fare alcunché di buono con il solo ricorso alle sue forze e alle sue doti. «Noi non apparteniamo a noi stessi» afferma Calvino nel suo *Institutio Christianae Religionis;* pertanto né la ragione né la volontà devono guidare le nostre decisioni e le nostre azioni.

«Non apparteniamo a noi stessi; perciò non proponiamoci come fine di cercare ciò che può esserci utile secondo la carne. Non apparteniamo a noi stessi; perciò dimentichiamo per quanto possibile noi stessi e tutte le cose che sono nostre. Siamo, viceversa, di Dio; perciò viviamo e moriamo per lui. Infatti, come la più devastante pestilenza rovina gli individui se obbediscono a se stessi, così il solo paradiso di salvezza è il non sapere o desiderare alcuna cosa come individui, ma il farsi guidare da Dio che cammina davanti a noi.»[1]

[1] Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, a cura di O. Weber, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1955, libro III, cap. 7, 1. La traduzione è stata fatta da me in inglese sull'originale latino *Johannis Calvini Institutio Christianae Religionis*; editionem curavit A. Tholuk, Berolini 1835, par. I, p. 445. Ho preferito risolvermi in questo senso perché la traduzione in inglese di Allen (*Institutes of Christian Religion*, Presbiterian Board of Christian Education, Philadelphia 1928) muta leggermente l'originale nel senso di attenuare la rigidità del pensiero di Calvino. Allen così traduce la frase: «Infatti, come il seguire le proprie inclinazioni porta gli uomini alla rovina nel modo più sicuro, così il non fare alcun affidamento sul nostro sapere o sulla nostra volontà, e il limitarsi a seguire la guida del Signore, è la sola via di salvezza». Tuttavia il latino «sibi ipsi obtemperant» non corrisponde a «seguire le proprie inclinazioni» ma a «obbedire a se stessi». Vietare di seguire le proprie inclinazioni ha il tono mite dell'etica kantiana, secondo cui l'uomo deve sopprimere le proprie inclinazioni naturali, e così facendo segue i comandi della sua coscienza. Invece il divieto di obbedire a se stessi è la negazione dell'autonomia dell'uomo. Lo stesso sottile spostamento di significato risulta dal tradurre «ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum» con la frase «non fare alcun affidamento sul nostro sapere o la nostra volontà». Mentre la formulazione originale contraddice chiaramente il motto della filosofia illuministica – *sapere aude* –, la traduzione di Allen mette in guardia solo contro l'affidarsi al proprio sapere, un ammonimento che contraddice molto meno il pensiero moderno. Cito queste deviazioni della traduzione dall'originale perché offrono un buon esempio del fatto che lo spirito di un autore viene «modernizzato» e colorito – certamente senza alcuna intenzione di farlo – col semplice atto di tradurlo. (Cfr. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1987, pp. 74-75).

Non solo l'uomo deve essere convinto della propria assoluta nullità, ma deve fare di tutto per umiliarsi. «Perché non la chiamo umiltà» dice Calvino «se riteniamo che a noi sia rimasto ancora qualcosa... Non possiamo avere una giusta opinione di noi stessi se non arriviamo a disprezzare completamente qualsiasi cosa in noi sembri pregevole... L'umiltà qui richiesta è la sincera sottomissione del nostro cuore sopraffatto da un pesante senso della propria miseria e povertà: perché così è univocamente descritta nelle parole di Dio.»[2]

L'enfasi con cui Calvino sottolinea la nullità e la miseria dell'individuo implica che l'uomo non ha in sé nulla che sia degno di amore e di stima. Questa dottrina affonda le sue radici nel disprezzo e nell'odio verso se stessi. Calvino lo dice con molta chiarezza; egli parla dell'«amore di sé» come di una «pestilenza».[3]

Quando un individuo trova in sé qualcosa grazie a cui «prova piacere in se stesso», tradisce un amor proprio peccaminoso. Questo amore di sé lo spingerà a giudicare e a disprezzare gli altri. Amare se stessi, apprezzare qualcosa di sé è perciò uno dei più gravi peccati concepibili. L'amore per sé esclude l'amore per il prossimo e coincide con l'egoismo. Dobbiamo tuttavia sottolineare che l'amore per il prossimo non ha ricevuto uguale attenzione da parte di Calvino, benché sia una delle dottrine fondamentali del Nuovo Testamento. In palese contraddizione con il Nuovo Testamento, Calvino afferma: «Quanto alla dottrina della scolastica sulla priorità della carità rispetto alla fede e alla speranza, è il mero delirio di un'immaginazione distorta».[4] E benché Lutero parli

[2] *Ibid.*, libro III, cap. 12, 6.
[3] *Ibid.*, libro III, cap. 7, 4.
[4] *Ibid.*, libro III, cap. 24,1.

della libertà del singolo, la sua teologia, per quanto si discosti da quella di Calvino sotto molti riguardi, è pervasa dalla stessa convinzione della fondamentale impotenza e nullità dell'individuo.

Tra la teologia di Calvino e la filosofia kantiana si riscontrano fondamentali differenze; eppure la posizione rispetto all'amore verso se stessi è sostanzialmente identica. Per Kant la virtù consiste nel desiderare la felicità degli altri; desiderare il proprio bene sarebbe invece eticamente irrilevante, dal momento che si tratterebbe di un impulso naturale e in quanto tale non avrebbe alcun valore etico positivo. Secondo Kant, l'uomo non deve rinunciare a pretendere la felicità; in particolari circostanze la ricerca della felicità può anche essere un dovere; da un lato perché la salute, la ricchezza ecc. possono essere mezzi necessari all'adempimento del proprio dovere; e dall'altro perché la mancanza di felicità – la povertà – può distogliere una persona dal compiere i propri doveri.[5] Tuttavia l'amore per se stessi e il desiderio della propria felicità non possono mai essere virtù. Da un punto di vista etico, desiderare la propria felicità è il principio più riprovevole, «non solo perché è falso... ma perché attribuisce indebitamente all'eticità moventi che piuttosto la affossano e annullano l'intera sua sublimità».[6]

Nell'egoismo (*solipsismus*) Kant distingue tra la felicità «dell'amore di sé, di una benevolenza verso se stessi» che si irradia sopra ogni cosa [che supera tutto] (*philautia*) e la felicità del piacere in sé, della compiacenza di se stessi (*arrogantia*). La prima è amore verso se stessi, l'altra presunzione.[7] Ma perfino «l'amore di sé razionale» deve trovare una limitazione nei principi etici: il piacere che si prova per se stessi deve essere annullato, e l'individuo deve sentirsi umiliato nel misurarsi con la santità della legge morale.[8] L'individuo deve trovare la felicità suprema nell'adempimento del proprio dovere. La realizzazione del principio morale – e, dunque, della felicità individuale – è possibile solo nell'ambito generale, nella nazione, nello stato. Tuttavia, «il bene dello stato – *salus rei publicae suprema lex est* – non coincide con il bene e la felicità dei cittadini».[9]

Nonostante Kant mostri maggiore rispetto per l'integrità dell'individuo di quanto non facciano Lutero o Calvino, egli gli nega tuttavia il diritto di ribellarsi anche contro la peggiore delle tirannidi. «Ogni minimo tentativo in questo senso è alto tradimento, e il traditore deve essere punito con la pena di morte non diversamente da chi abbia attentato alla sua patria.»[10] «L'uomo è cattivo per natura»:[11] per evitare che egli si trasformi in una bestia e che la società sfoci nell'anarchia è necessario seguire la legge morale, l'imperativo categorico.

A proposito dei sistemi di Calvino e di Kant abbiamo rilevato quanto essi abbiano sottolineato la nullità dell'uomo. Tuttavia, come già visto, essi enfatizzano anche l'autonomia e la dignità dell'individuo: tale contraddizione percorre tutti i loro scritti. Altri rappresentanti della filosofia illuminista, per esempio Elvezio, hanno sostenuto con assai maggiore vigore il diritto dell'individuo alla felicità. Questo orientamento della filosofia moderna ha trovato i

[5] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1924.
[6] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rizzoli, Milano,1995, p. 201
[7] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp.87-88.

[8] Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 89.
[9] I. Kant, *Der Rechtslehre zweiter Teil. Das öffentliche Recht*, in *I. Kants Werke*, vol. VI, Georg Reimer Verlag, Berlin 1907, p. 318.
[10] *Ibid.*, p. 126.
[11] I. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1979, e in particolare cap. 1, par. 3, pp. 32 sgg.

suoi più radicali sostenitori in Stirner e Nietzsche. Tuttavia, mentre la loro valutazione dell'egoismo è in aperto contrasto con quella di Kant e di Calvino, essi concordano nel ritenere che amore per il prossimo e amore per se stessi siano alternativi. Essi però considerano l'amore per il prossimo una manifestazione di debolezza e di sacrificio di sé, e postulano che egotismo, egoismo e amor proprio (anche loro trascurano di chiarirne la differenza, e con ciò ingenerano confusione) siano delle virtù. Stirner scrive: «A decidere qui dovrà essere l'egoismo, l'interesse personale, non il principio dell'amore, non impulsi amorevoli come pietà, carità, benevolenza, e neanche giustizia ed equità: poiché anche la *iustitia* è un fenomeno dell'amore, un prodotto dell'amore: l'amore conosce solo il sacrificio e richiede l'"immolazione".»[12]

L'amore di cui parla Stirner è quella forma di dipendenza masochistica che trasforma l'individuo in un mezzo per il raggiungimento degli scopi di qualcuno o di qualcosa al di fuori di sé. Nel rifiutare questa concezione dell'amore, Stirner assumeva una posizione fortemente polemica ed evidentemente estremista. Il principio positivo cui Stirner pensava era volto contro un atteggiamento che aveva percorso la teologia cristiana per molti secoli e che imperava anche nell'idealismo tedesco del suo tempo: l'idea che l'individuo dovesse sottostare a un potere o a un principio al di fuori di sé, e in esso trovare il proprio centro. Per esempio Stirner afferma: «Ma l'uomo come usa la sua vita? Usandola così come si usa una candela, bruciandola... La gioia di vivere è usare la vita fino in fondo».[13] Friedrich Engels riconobbe l'unilateralità delle formulazioni di Stirner e tentò di

[12] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Philipp Reclam jun., 1893, p. 300.
[13] *Ibid.*, p. 375.

superare la falsa dicotomia tra amore per se stessi e amore per il prossimo. In una lettera a Marx in cui discute del libro di Stirner, Engels scrive: «Se, tuttavia, la vera base, il vero punto di partenza per il nostro "uomo" è l'individuo concreto e reale, risulta anche evidente che l'egoismo – ovviamente non solo l'egoismo della ragione di Stirner, ma anche l'egoismo del cuore – costituisce il fondamento del nostro amore per l'uomo.»[14]

Certo, Stirner non fu un filosofo della statura di Kant o di Hegel, ma ebbe il coraggio di opporsi radicalmente a quell'aspetto della filosofia idealistica che negava l'esistenza dell'individuo concreto e con ciò supportava lo stato assoluto nel mantenere il suo potere oppressivo sull'individuo.

A dispetto delle molte differenze, sotto questo profilo le concezioni di Nietzsche e di Stirner presentano delle analogie. Anche Nietzsche denuncia l'amore e l'altruismo come manifestazioni di debolezza e di negazione di sé. Per Nietzsche la ricerca dell'amore è tipica degli schiavi, che sono incapaci di lottare per l'oggetto dei propri desideri: perciò essi cercano di conquistarlo attraverso l'amore. L'altruismo e l'amore per l'umanità sarebbero perciò un segno di degenerazione.[15] Secondo Nietzsche una buona e sana aristocrazia si distingue per la prontezza a sacrificare innumerevoli individui ai propri interessi senza provare alcun senso di colpa. La società dovrebbe costituire il fondamento e l'impalcatura sulla quale una élite possa elevare se stessa ai propri più alti doveri e, in generale, alla propria più alta esistenza. Si

[14] Lettera a Karl Marx del 19.11.1844, in *Karl Marx und Friedrich Engels, Historische-kritische Gesamtausgabe. Werke – Schrifte – Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau*, a cura di V. Adoratskij, Berlin 1932, III, 1, p. 7.
[15] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Mondadori, Milano 1992, e in particolare pp. 53-54, 65-70, 79-81.

potrebbero aggiungere molte citazioni per documentare un tale spirito di sadismo, disprezzo e brutale egoismo.

Questo aspetto di Nietzsche è stato spesso interpretato come espressione della filosofia nietzschiana nel suo complesso. È davvero questo il nucleo essenziale della filosofia di Nietzsche?

La risposta a tale interrogativo richiederebbe un'analisi accurata della sua opera, che non può essere affrontata in questa sede. Senza entrare nei dettagli, va detto che una serie di ragioni spingevano Nietzsche a esprimersi in quel senso. Innanzitutto – come anche nel caso di Stirner – la sua filosofia rappresenta una reazione, una ribellione a una tradizione filosofica che subordinava l'individuo empirico a un potere e a un principio posti al di fuori di lui. La tendenza all'iperbole tradisce la qualità reattiva della filosofia nietzschiana. In secondo luogo, alcuni tratti della personalità di Nietzsche, una tremenda insicurezza e ansietà, spiegano gli impulsi sadici che lo spingevano a formulazioni di quel tipo. Tuttavia queste tendenze non mi sembrano costituire l'«essenza» della sua personalità, così come non mi pare che le corrispondenti opinioni rappresentino l'essenza della sua filosofia. Infine Nietzsche condivide alcune delle concezioni naturalistiche del suo tempo così come avevano trovato espressione nella filosofia materialistico-biologica, quali l'idea delle radici fisiologiche dei fenomeni psichici e il principio della «sopravvivenza del più adatto».

Ciò non toglie che Nietzsche fosse comunque convinto di una antinomia tra amore per sé e amore per il prossimo. Tuttavia è importante rilevare che il punto di vista nietzschiano contiene il nucleo da cui prendere le mosse per superare questa falsa dicotomia. L'«amore» contro cui egli si volge non è quello radicato nella propria forza ma quello che ha origine dalla propria debolezza. «Il vostro amore per il prossimo è il vostro cattivo amore di voi stessi. Vi rifugiate presso il prossimo via da voi stessi e di questo vorreste fare una virtù: ma io intuisco il vostro *disinteresse*». Nietzsche afferma esplicitamente: «Voi non siete capaci di sopportarvi e non vi amate abbastanza».[16] Per Nietzsche l'individuo ha un'importanza enorme. Egli descrive l'individuo «aristocratico» come colui che possiede «vera gentilezza, nobiltà, grandezza d'animo; che non dà per ricevere, che non vuole manifestare benevolenza con lo scopo di eccellere; lo spreco come elemento tipico della vera bontà, la ricchezza della persona come premessa».[17] Egli esprime la stessa riflessione in *Così parlò Zarathustra*: «Uno va dal prossimo perché cerca se stesso, l'altro perché vorrebbe perdersi».[18]

La sostanza di queste concezioni è la seguente: l'amore è un segno di abbondanza. Premessa dell'amore è la forza dell'individuo che è capace di dare. L'amore è affermazione e produttività «perché cerca di creare l'amato». Amare un altro è una virtù solo quando nasce da questa forza interiore, ma è deprecabile se esprime la fondamentale incapacità di essere se stessi.[19]

Tuttavia, in Nietzsche la dicotomia tra amore per sé e amore per gli altri rimane irrisolta, anche se in via interpretativa si può ipotizzare in quale direzione si sarebbe potuta trovare una soluzione. Su questo punto si veda l'importante lavoro di Max Horkheimer sull'egoismo nella storia moderna.[20]

[16] *Ibid.*, p. 53.
[17] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, in *Nietzsches Werke*, voll. XV e XVI, Kröner Verlag, Leipzig 1911, p. 326.
[18] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 53.
[19] F. Nietzsche, *Hecce homo*, in *Opere* di Friedrich Nietzsche, vol. VI, Adelphi, Milano 1975, pp. 276 sgg.
[20] M. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", in «Zeitschrift für Sozialforschung», 5, 1936.

La dottrina secondo la quale l'egoismo è il vizio fondamentale da evitare e l'amore per se stessi esclude l'amore per gli altri non è affatto ristretta all'ambito teologico e filosofico. È una delle idee più propagandate in famiglia, a scuola, in chiesa, al cinema, in letteratura, e attraverso tutti gli altri strumenti di suggestione sociale. «Non essere egoista» è una frase che è stata inculcata in milioni di bambini di generazione in generazione. È difficile definirne esattamente il significato. A livello conscio la maggior parte dei genitori intendono che non bisogna essere egoisti, privi di riguardi e di interesse per gli altri, ma, in realtà, generalmente vogliono dire molto di più. L'espressione «non essere egoista» implica: non fare ciò che desideri, ma sottometti la tua volontà a coloro che detengono il potere, vale a dire ai genitori e, più tardi, alle autorità sociali. In ultima analisi, contiene la stessa ambiguità che già abbiamo rilevato in Calvino. A prescindere dalle sue ovvie implicazioni, significa: «Non amare te stesso», «Non essere te stesso», ma sottomettiti a qualcosa più importante di te stesso, sia esso un potere esterno o l'interiorizzazione di quel potere sotto forma di «dovere». La frase: «Non essere egoista» diventa una delle armi ideologiche più potenti nel sopprimere la spontaneità e il libero sviluppo della personalità. Sottoposti alla pressione di questo slogan, si viene esortati al sacrificio e alla completa sottomissione: «altruiste» sono soltanto quelle azioni compiute non per il proprio bene, ma per il bene di qualcuno o di qualcosa altro da sé.

Il quadro che abbiamo tratteggiato è in un certo senso parziale. Accanto alla dottrina che predica di non essere egoisti, nella società moderna viene propagandata anche la dottrina opposta: «Tieni sempre presente il tuo vantaggio, agisci per ottenere ciò che è meglio per te: in tal modo realizzi anche il vantaggio degli altri». L'idea che il perseguimento dei fini individuali costituisca la base su cui si fonda il be-

nessere collettivo rappresenta il principio sul quale è stato costruito il capitalismo competitivo. Può sembrare singolare che due principi apparentemente tanto contraddittori possano coesistere nell'ambito di una stessa cultura. Ma si tratta di un dato incontrovertibile. Uno dei suoi effetti è la confusione che ingenera nell'individuo. Ritrovarsi lacerati tra l'una e l'altra dottrina può bloccare seriamente il processo di integrazione della personalità e spesso determina l'insorgere di strutture caratteriali nevrotiche.[21]

Si può rilevare che queste due dottrine contraddittorie hanno svolto un'importante funzione sociale. L'idea che ciascuno dovesse perseguire il proprio vantaggio individuale costituiva lo stimolo necessario a quell'iniziativa privata sulla quale è costruita la moderna struttura economica. La funzione sociale della dottrina «Non essere egoista» era ambigua. Per le grandi masse di coloro che vivevano ai limiti della sussistenza rappresentava un potente incentivo a rinunciare a desideri irrealizzabili in quel dato sistema socio-economico. D'altronde, era importante che tale rinuncia non fosse accompagnata dalla sensazione di subire una violenza esterna, perché in tal caso avrebbe inevitabilmente ingenerato rancore più o meno conscio e riottosità nei confronti della società. Trasformare questa rassegnazione in virtù morale significava evitare in larga misura tale reazione.

Mentre questo aspetto della funzione sociale del tabù dell'egoismo risulta palese, l'altro elemento, cioè l'effetto esercitato sulla minoranza privilegiata, è un po' più complesso. Può essere chiarito solo se approfondiamo il significato del termine «egoismo». Se per egoismo si intendesse solo l'interesse per il

[21] A questo proposito cfr. K. Horney, *The Neurotic Personality of our Time*, Norton & Company, New York 1937, e R.S. Lyndt, *Knowledge for What*, Princeton University Press, Princeton 1939.

proprio personale tornaconto economico, il tabù dell'egoismo sarebbe stato certamente un serio ostacolo all'iniziativa economica dell'uomo d'affari. Specialmente nelle prime fasi di sviluppo della cultura inglese e americana – come è stato già sottolineato – il tabù dell'egoismo significava: non agire secondo i tuoi desideri, non divertirti, non spendere denaro ed energia per il tuo piacere, ma renditi conto che il tuo dovere è quello di lavorare e ottenere successo e prosperità.

È grande merito di Max Weber aver mostrato, nell'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*,[22] che il principio di ciò che egli chiama «ascesi intramondana» era una condizione importante per forgiare una mentalità grazie alla quale tutta l'energia potesse essere indirizzata al lavoro e all'adempimento del dovere. Le impressionanti realizzazioni economiche della società moderna non sarebbero state possibili se questo tipo di ascesi non avesse assorbito tutte le energie, indirizzandole verso la redditività e il lavoro instancabile. Non è questa la sede per inoltrarci in un'analisi della struttura caratteriale dell'uomo moderno come è andata emergendo nel corso del XVI secolo.[23] Qui basti dire che i mutamenti economici e sociali verificatisi nel corso dei secoli XV e XVI distrussero il sentimento di sicurezza e di «appartenenza» tipico dei membri della società medievale.[24]

[22] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
[23] Cfr. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1994.
[24] H. S. Sullivan («Conceptions of Modern Psychiatry. The First William Alanson White Memorial Lectures, in «Psychiatry», Washington, 1940, 3, pp. 1-117), diversamente dalla letteratura psicoanalitica ortodossa che ha trascurato questo tema, ha sottolineato come il bisogno di sicurezza costituisca una delle motivazioni fondamentali dell'uomo.

La posizione sociale ed economica della borghesia urbana, della classe contadina e della nobiltà venne scossa fin dalle fondamenta:[25] si aggravò la povertà, aumentarono le minacce alle posizioni economiche acquisite, ma si svilupparono anche nuove opportunità di successo economico. I legami religiosi e spirituali che prima avevano garantito l'esistenza di un mondo sano e sicuro erano andati in frantumi. L'individuo si trovò completamente solo al mondo: il paradiso era stato perduto definitivamente, successo e fallimento erano decisi dalle leggi del mercato. Il rapporto con gli altri uomini mutò radicalmente, trasformandosi in una relazione di spietata competitività. Risultato di tutti questi mutamenti fu un nuovo sentimento di libertà, ottenuto tuttavia al prezzo di un crescente senso di ansietà. A sua volta questa ansietà generò la disponibilità a soggiacere nuovamente alle autorità religiose e secolari, ancor più di quanto fosse accaduto in precedenza.

Il nuovo individualismo da un lato, e l'ansietà e la sottomissione all'autorità dall'altro, trovarono espressione ideologica nel protestantesimo e nel calvinismo. Allo stesso tempo, queste dottrine religiose si adoperarono per rafforzare e stimolare questa nuova mentalità. Ma più importante della sottomissione alle autorità esterne fu l'interiorizzazione dell'autorità. L'uomo divenne schiavo di un padrone non più esterno, ma interno a se stesso. Questo signore interno incalzava l'individuo a lavorare incessantemente e a combattere per il successo, senza mai consentirgli di essere se stesso e di gioire di sé. Nacque così uno spirito di sfiducia e di ostilità, di-

[25] Cfr. R. Pascal, *The Social Basis of the German Reformation. Martin Luther and his Times*, Watts, London 1933; J.B. Kraus, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*, Dunker, München 1930; R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, John Murray, London 1926.

retto non soltanto verso il mondo esterno, ma anche verso di sé.

Questo tipo d'uomo moderno era egoista sotto un duplice aspetto: provava scarso interesse per gli altri ed era ansiosamente concentrato sull'ottenimento del proprio vantaggio. Ma questo egoismo era davvero espressione di un interesse per sé in quanto individuo, con tutte le proprie potenzialità intellettuali e sensibili? L'uomo non era forse diventato un'appendice del proprio stesso ruolo socio-economico, una ruota dentata, seppure importante, del meccanismo economico? Non era di fatto diventato schiavo della macchina, pur essendo convinto di seguire solo gli ordini che egli stesso si dava? Il suo egoismo era amore per sé o non si radicava invece in una mancanza di amore per sé?

Dobbiamo rimandare la risposta a quando avremo completato questa breve rassegna sulla concezione dell'egoismo nella società moderna. Il tabù dell'egoismo è stato rafforzato nei sistemi autoritari. Una delle pietre miliari del nazionalsocialismo è il principio: «Il bene collettivo precede il bene individuale». Conformemente all'originaria tecnica di propaganda del nazionalsocialismo questa massima venne formulata in modo da consentire ai lavoratori di credere nella parte «socialista» del programma nazista. In verità, se consideriamo il significato del principio «Il bene comune è prioritario rispetto al bene individuale» nel contesto della filosofia nazista nel suo complesso, l'implicazione è la seguente: l'individuo non deve voler nulla per sé; deve trovare appagamento nella dissoluzione della propria individualità e nel partecipare come una piccola particella alla più vasta totalità della razza, dello stato o del suo simbolo, il Führer. Mentre il protestantesimo e il calvinismo enfatizzavano la libertà e la responsabilità individuali pur sottolineando la nullità dell'individuo, il nazismo è incentrato essenzialmente su quest'ultimo aspetto. Solo i leader

«per nascita» costituiscono l'eccezione; ma persino loro devono sentirsi strumenti di qualcuno di grado superiore nella gerarchia: il leader supremo come strumento del destino.

Interesse per se stessi e interesse per l'oggetto

La dottrina secondo la quale l'amore per se stessi coincide con l'egoismo ed è alternativo all'amore per il prossimo ha informato di sé la teologia, la filosofia e anche la prassi della vita quotidiana. Sarebbe assai sorprendente se la stessa dottrina non si ritrovasse anche in psicologia, e in questo caso sotto forma di constatazione oggettiva. Un esempio calzante è la teoria del narcisismo di Freud.

In poche parole, secondo Freud esiste un *quantum* definito di libido. Nell'infante l'oggetto di tutta la libido è originariamente il bambino stesso. In questo caso Freud parla di «narcisismo primario». Nel corso dello sviluppo, la libido si sposta dalla propria persona verso altri oggetti. Se il rapporto con l'oggetto è bloccato, l'individuo ritrae la libido dall'oggetto e la riporta sulla propria persona. In questo secondo caso Freud parla di «narcisismo secondario». Secondo Freud esiste un'alternativa quasi meccanica tra l'amore per sé e l'amore per l'oggetto. Quanto più amore rivolgo al mondo esterno, tanto meno ne rimane per me, e viceversa. In questo modo Freud spiega il fenomeno dell'«innamoramento» come un indebolimento dell'amore di sé: l'intera libido viene rivolta verso un oggetto posto al di fuori di sé.

Nella sua essenza, la teoria freudiana del narcisismo esprime la stessa concezione tipica della religione protestante, della filosofia idealistica e della prassi quotidiana della moderna cultura. Ciò non implica che sia corretta o falsa. D'altro canto la traduzione di un principio generale nelle categorie della psicologia

empirica ci offre un buon punto di partenza per sottoporre a verifica tale principio.

Gli interrogativi che si pongono sono i seguenti: la tesi secondo la quale l'amore per se stessi e l'amore verso gli altri sono sostanzialmente in conflitto e si escludono a vicenda è confermata dall'osservazione psicologica? L'amore per se stessi coincide con l'egoismo? Esiste una differenza, o sono in realtà alternativi?

Prima di affrontare il problema sotto l'aspetto empirico, da un punto di vista filosofico occorre sgombrare il campo dall'opinione secondo cui l'amore per il prossimo e l'amore per sé si escludono. Se amare il mio vicino in quanto essere umano è una virtù, per quale ragione non dovrei amare anche me stesso? Un principio che proclami l'amore per il prossimo, ma che stigmatizzi come tabù l'amore per se stessi mi bandisce dal resto del genere umano. Eppure l'esperienza più profonda di cui è capace un uomo è proprio l'esperienza di stesso in quanto essere umano. Non esiste solidarietà umana di cui io stesso non sia partecipe. Una dottrina che mi escludesse porterebbe in sé una contraddizione intrinseca. La frase della Bibbia «Ama il tuo prossimo come te stesso» (Lev. 19,18) non significa altro che il rispetto per la propria integrità e unicità: l'amore e la comprensione per se stessi sono inscindibili dal rispetto, dall'amore e dalla comprensione per l'altro. La scoperta dell'amore per se stessi è indissolubilmente legata alla scoperta dell'amore per ogni altro essere umano.

Con ciò siamo giunti alle premesse psicologiche su cui si fondano le nostre conclusioni: in linea generale, non solo gli altri, ma anche noi stessi siamo «oggetto» dei nostri sentimenti e atteggiamenti. L'atteggiamento che assumiamo verso noi stessi e quello che adottiamo verso gli altri, lungi dall'essere in conflitto, si muovono sostanzialmente su binari paralleli. (K. Horney ha sottolineato questo aspetto in particolare nell'opera *The New Ways in Psychoanalysis*).[26] Riguardo al tema qui affrontato, ciò significa che l'amore per gli altri e l'amore per se stessi non sono scelte alternative, così come non sono alternativi l'odio per gli altri e l'odio per se stessi. Anzi, un atteggiamento d'amore nei propri confronti si ritroverà in coloro che hanno almeno la potenziale capacità di amare gli altri. Anche l'odio per se stessi è inscindibile dall'odio per gli altri, seppure, a un'osservazione superficiale, possa sembrare vero il contrario. In altre parole, tanto l'amore quanto l'odio sono in linea di principio inscindibili, indipendentemente dall'oggetto cui sono diretti: se stessi o gli altri.

Odio e odio verso se stessi

Per chiarire questa tesi dobbiamo affrontare la tematica dell'amore e dell'odio. Quanto all'odio, possiamo fare una distinzione tra «odio reattivo» e «odio caratterialmente condizionato».

Con il termine «odio reattivo» intendo la reazione a un attacco contro la mia vita, la mia sicurezza, i miei ideali, o contro una persona da me amata o con la quale mi identifico. L'odio reattivo presuppone sempre un atteggiamento positivo nei confronti della propria vita, di altre persone e di motivazioni ideali. Chi ha un atteggiamento fortemente assertivo nei confronti della vita reagirà energicamente a un attacco contro la propria incolumità. E allo stesso modo reagirà a un attacco contro una persona amata. Non c'è desiderio appassionato che non sia accompagnato da odio, nel caso in cui l'oggetto del desiderio subisca un attacco. Questo tipo di odio è il

[26] K. Horney, *The New Ways in Psychoanalysis*, Norton & Company, New York 1939.

contraltare dell'amore. Viene originato da una situazione particolare. Il suo obiettivo è neutralizzare l'attaccante, e in linea di principio si esaurisce con la sconfitta dell'attaccante. Friedrich Nietzsche ha sottolineato la funzione creativa della distruttività in particolare nel suo scritto *Ecce homo*.[27]

L'«odio caratterialmente condizionato» è sostanzialmente diverso dall'odio reattivo. Anche questo nasce come reazione a determinate esperienze vissute dall'individuo nell'infanzia, ma ne è diventato un tratto caratteriale, cosicché ora il soggetto *è* ostile. La sua fondamentale ostilità si riscontra anche quando non dà origine a reazioni d'odio manifeste. Qualcosa nell'espressione del viso, nei gesti, nel tono di voce, nel tipo di umorismo, in piccoli atteggiamenti involontari rafforza nell'osservatore l'impressione di una fondamentale ostilità, che potrebbe essere anche descritta come una costante *disponibilità* all'odio. Questa disponibilità costituisce la base da cui ha origine l'odio reattivo, allorquando viene innescato da uno stimolo specifico. Questa reazione d'odio può essere perfettamente razionale, proprio come nel caso delle situazioni sopra descritte quali cause dell'odio reattivo. Esiste tuttavia una differenza sostanziale. Nel caso dell'odio reattivo, questo viene scatenato dalla situazione. Nel caso dell'odio caratterialmente condizionato la situazione *attualizza* una ostilità latente. In quest'ultimo caso, la persona sembra provare sollievo, quasi fosse felice di aver trovato l'opportunità razionale per manifestare la propria ostilità latente. Il soggetto mostra in quest'odio una specie di soddisfazione e di piacere particolari, assenti invece nel caso dell'odio reattivo.

Se la reazione d'odio è proporzionata alla situazione esterna, parliamo di una reazione «normale», anche quando ci troviamo di fronte all'attualizzazione di un odio caratterialmente determinato. Tra questa reazione «normale» e la reazione «irrazionale», quale può essere quella di un individuo nevrotico o psicotico, ci sono innumerevoli gradi intermedi, e non è possibile tracciare nette linee divisorie. Nella reazione d'odio irrazionale l'emozione appare sproporzionata rispetto alla situazione. Ciò può essere illustrato con un esempio che gli psicoanalisti hanno ampia opportunità di osservare: il caso di un paziente che debba attendere dieci minuti perché l'analista è in ritardo. Il paziente entra nella stanza, furioso per l'offesa che ha subito dall'analista. Gli individui psicotici possono reagire in modo ancora più estremo, e allora la sproporzione risulta ancora più evidente. L'odio psicotico è scatenato da situazioni che in realtà non sono per nulla offensive. Tuttavia, dal punto di vista dei sentimenti del soggetto in questione, l'atteggiamento dell'analista *è* davvero offensivo, e la reazione è perciò irrazionale solo rispetto alla realtà oggettiva esterna, e non alle premesse soggettive della persona in questione.

L'ostilità latente può anche essere provocata intenzionalmente e trasformata in odio manifesto grazie alla suggestione sociale, vale a dire alla propaganda. Se questa intende instillare nelle persone odio verso determinati oggetti, per risultare efficace deve costruirsi sull'ostilità socialmente condizionata interna alla struttura della personalità degli individui cui fa appello. Un esempio calzante è costituito dalla forza di attrazione esercitata dal nazismo su quella classe sociale che costituì il suo nucleo: la piccola borghesia. Una ostilità latente era già peculiare ai membri di questo ceto assai prima che la propaganda nazista la attualizzasse; ed è per tale motivo che questa trovò nella piccola borghesia un suolo tanto fertile.

La psicoanalisi offre ampie opportunità di osser-

[27] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit.

mini soggettivi e non oggettivi. Al contrario, nell'invidia lo scopo, pur rimanendo quello di distruggere l'altro, non è tanto quello di acquisire forza in termini soggettivi, ma la soddisfazione di vedere negata ad altri la gioia di cose che – per ragioni esterne o interiori – io non posso ottenere. Scopo dell'invidia è di eliminare il dolore causato dalla mia stessa incapacità di essere felice, facendo sì che non ci sia nessuno che, per il solo fatto di esistere, possa vivere ciò che a me manca.

A questo punto bisognerebbe puntualizzare che il sadismo è diverso dall'odio. A mio modo di vedere, obiettivo del sadismo non è la distruzione del soggetto, ma la sua trasformazione in un oggetto su cui si possa esercitare un potere assoluto, in modo da farne un proprio strumento. Il sadismo può accompagnarsi all'odio: in questo caso gli sarà propria quella crudeltà che si è soliti attribuire al sadismo. Ma il sadismo può anche mescolarsi alla simpatia, e in tal caso l'impulso di possedere l'oggetto sarà accompagnato da quello di secondarlo in tutti i modi possibili tranne uno: lasciarlo libero.

In linea di principio, sono gli stessi fattori a condizionare lo sviluppo dell'odio cronico all'interno di un gruppo. Come sempre accade, anche qui la differenza tra psicologia individuale e psicologia sociale sta in questo: mentre nella psicologia individuale ricerchiamo le condizioni individuali e occasionali responsabili dei tratti caratteriali che distinguono un individuo dagli altri membri del suo gruppo, nella psicologia sociale siamo interessati alla struttura caratteriale in quanto essa costituisce un tratto comune – e dunque tipico – per la maggioranza dei membri di quel gruppo. Non ricerchiamo le condizioni individuali accidentali, quali potrebbero essere un padre eccessivamente severo o la morte improvvisa di una sorella amata, ma le condizioni di vita che costituiscono un'esperienza comune al gruppo in

quanto tale. Significativo non sarà dunque un singolo tratto dello stile di vita, ma la struttura totale delle esperienze di vita fondamentali, così come sono condizionate dalla situazione socio-economica di un gruppo particolare.[31]

Il bambino è imbevuto dello spirito di una società ben prima di farne diretta esperienza a scuola. I genitori, con la loro struttura caratteriale, rappresentano lo spirito dominante in una data società e classe sociale, e trasmettono questa «atmosfera» al bambino fin dal giorno della sua nascita. In tal modo la famiglia costituisce l'«agente psichico» della società.

Adesso possiamo dunque chiarire il nesso con il nostro problema delle diverse forme di odio: nell'odio reattivo, lo stimolo, che è anche l'oggetto dell'odio, rappresenta la *causa* dell'odio; nell'odio caratterialmente condizionato, l'atteggiamento fondamentale, la *propensione all'odio*, sussiste autonomamente, e ancor prima che uno stimolo trasformi l'ostilità cronica in odio manifesto.

Come già indicato, originariamente, nell'infanzia, quest'odio fondamentale viene generato in seguito all'intervento di persone determinate, mentre più tardi diventa una componente della struttura della personalità, e gli oggetti dell'odio giocano un ruolo solo secondario. Perciò, in questo caso, non c'è differenza di principio tra odio diretto contro oggetti esterni e odio contro se stessi. La propensione all'odio è sempre presente. I suoi oggetti esterni mutano a seconda delle circostanze, e dipende solo da specifici fattori se il soggetto diventa esso stesso un oggetto d'odio. Se si vuole comprendere perché in un caso è una determinata persona a essere odiata e in un al-

[31] Cfr. E. Fromm, «Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale», in *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1976, pp. 151-181.

tro l'odio è contro di sé, bisogna conoscere le circostanze speciali che fanno degli altri o di se stessi un oggetto di odio manifesto. In questo contesto, tuttavia, quel che ci interessa è il principio generale secondo il quale l'odio caratterialmente condizionato si irradia dal soggetto e come un riflettore si focalizza talvolta su di uno e talvolta su di un altro oggetto – compreso il soggetto stesso.

L'intensità dell'odio strutturale costituisce uno dei maggiori problemi della nostra cultura. Abbiamo già fatto cenno a come il calvinismo e il protestantesimo dipingano l'uomo come una creatura essenzialmente malvagia e deprecabile. L'odio di Lutero contro i contadini in rivolta è di una violenza straordinaria.

Max Weber ha sottolineato come la letteratura puritana sia pervasa da diffidenza e ostilità nei confronti del prossimo, da moniti a non confidare nell'aiuto e nella benevolenza degli altri. Richard Baxter invita a diffidare anche dei propri più intimi amici. Thomas Adams afferma: «Egli – l'uomo "che sa" – è cieco ai casi degli altri ma lucido ai suoi. Egli si limita alla cerchia dei propri affari e non si arrischia a bruciarsi le dita inutilmente... Egli riconosce la falsità del mondo e perciò impara a confidare sempre unicamente in se stesso, e negli altri solo nella misura necessaria a non venire danneggiato dal loro disappunto».[32]

Hobbes riteneva che l'uomo fosse per natura un animale predatore, animato da ostilità, fatto per uccidere e rapinare. Pace e ordine potevano essere stabiliti solo con il consenso di tutti, nella sottomissione all'autorità dello stato. La concezione kantiana a proposito della natura umana non si discosta molto

[32] Th. Adams, *Work of the English Puritan Divines*, London 1845-1858, vol. V, pp. L-LI, in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 93.

da quella di Hobbes. Anche Kant era convinto che l'uomo avesse una naturale propensione al male. Diversi psicologi hanno sostenuto che l'odio cronico è parte integrante della natura umana. William James lo riteneva così intenso da dare per scontato che tutti provino una naturale repulsione per il contatto fisico con altre persone.[33] Con la sua teoria dell'istinto di morte, Freud supponeva che noi tutti, per ragioni biologiche, siamo spinti a distruggere gli altri o noi stessi.

Sebbene alcuni filosofi illuministi ritenessero che l'uomo fosse buono per natura e che la sua ostilità fosse da ascrivere alle circostanze in cui egli si fosse trovato a vivere, l'idea che il male sia connaturato all'uomo percorre l'opera dei più importanti pensatori dell'età moderna, a partire da Lutero fino ai giorni nostri. Non c'è bisogno di discutere se tale posizione sia sostenibile. Senza dubbio i filosofi e gli psicologi propugnatori di questa tesi erano buoni conoscitori degli uomini del proprio tempo; tuttavia, commisero l'errore di ritenere che l'uomo moderno, nella sua essenza, sia così come la natura lo ha fatto, e non un prodotto storico.

Mentre importanti pensatori hanno riconosciuto lucidamente l'intensa ostilità dell'uomo moderno, le ideologie più diffuse e l'opinione comune tendono a ignorare il fenomeno. Solo un numero relativamente esiguo di persone sono consapevoli della propria avversione verso gli altri. Molti si accorgono soltanto di nutrire scarso interesse o poco affetto per gli altri. I più sono del tutto inconsapevoli dell'odio cronico che alberga tanto in loro stessi quanto negli altri. Essi si limitano ad «adottare» i sentimenti che sanno ci si aspetta da loro: trovano le altre persone gradevoli

[33] W. James, *Principles of Psychology*, 2 voll., Holt, New York 1893, p. 348.

e simpatiche fino a quando queste non si comportano in modo aggressivo. Un tale «gradimento» acritico tradisce la sua superficialità, o piuttosto la sua funzione compensatoria di una carenza affettiva.

Quanto siano frequenti la sfiducia e l'ostilità sommersa nei confronti degli altri è ben noto a molti osservatori della nostra scena sociale; meno noto è il fenomeno dell'avversione nei confronti di se stessi. Tuttavia, questo *odio verso se stessi* può essere considerato raro solo se prendiamo in considerazione i casi di individui che odiano o rifiutano se stessi apertamente. Ma nella maggior parte dei casi, questo rifiuto della propria persona viene dissimulato in diversi modi. Le manifestazioni indirette più frequenti del rifiuto di sé sono i sentimenti di inferiorità così comuni nella nostra cultura. A livello conscio il soggetto non si rende conto di non piacersi: si sente solo inferiore agli altri, stupido o poco attraente o quant'altro. (L'industria, per esempio, trae profitto dalla disistima inconscia terrorizzando le persone con la minaccia dell'«odore del corpo». La disistima inconsapevole di cui soffre l'uomo moderno lo trasforma in una facile preda di questo tipo di pubblicità.)

In verità, la dinamica dei sentimenti di inferiorità è complessa e, oltre a quelli cui si è fatto cenno, ne sono responsabili altri fattori. Il rifiuto della propria persona o almeno la mancanza di amore per se stessi sono però sempre presenti, e da un punto di vista psicodinamico costituiscono un fattore importante.

Una forma di disistima ancora più sottile si manifesta nella costante propensione all'autocritica. Certe persone, pur non soffrendo di un sentimento di inferiorità, non appena commettono un errore scoprono in se stessi qualcosa che non va, e la loro autocritica è assolutamente sproporzionata rispetto all'entità dell'errore o della manchevolezza. Per riscuotere l'approvazione o l'affetto degli altri devono essere all'altezza del proprio stesso ideale di perfezione o delle

aspettative dell'ambiente circostante. Si sentono bene se hanno la sensazione di essere stati impeccabili o se hanno riscosso l'approvazione degli altri. Ma se falliscono in questo, si sentono sopraffatti da un senso di inferiorità altrimenti rimosso. Qui, ancora una volta, questo atteggiamento deriva da una fondamentale mancanza di affetto verso se stessi. Ciò risulta più chiaro se lo confrontiamo con il corrispondente atteggiamento nei confronti degli altri. Si dia il caso di un uomo convinto di amare una donna, e che la consideri inadatta a lui non appena ella commetta un errore, o che faccia dipendere i suoi sentimenti dalle lodi o dalle critiche degli altri nei confronti di lei: non c'è dubbio che non la ami abbastanza. Una persona che non perde occasione per criticare gli altri e non si fa sfuggire nessun loro errore è certo un individuo che nutre odio.

La mancanza di amore di sé traspare però nella maggior parte dei casi dal modo in cui le persone trattano se stessi. Alcuni sono diventati i propri stessi aguzzini; invece di essere schiavi di qualcun altro, hanno trasferito il proprio padrone in se stessi. Si tratta di un padrone duro, crudele, implacabile, che non concede pace né gioia, né consente di fare quel che si desidera. E se essi agiscono suo malgrado, lo fanno furtivamente, pagando con un sentimento di cattiva coscienza. Così, perfino il piacere diviene compulsivo, alla stessa stregua del lavoro. Non li libera dall'irrequietezza che pervade la loro vita. I più non ne sono nemmeno consapevoli, anche se esistono eccezioni: il banchiere James Stillman, nel rigoglio degli anni, aveva raggiunto ricchezza, prestigio e potere ma, pur se a pochi, poteva dire: «Mai nella mia vita ho fatto ciò che volevo. E mai farò ciò che voglio».[34]

[34] A. Brown Robeson, *The Portrait of a Banker: James Stillmann*, Duffield, New York 1927.

Freud aveva chiaramente riconosciuto il ruolo della «coscienza» come interiorizzazione dell'autorità esterna e come portatrice di un'ostilità profondamente radicata nei confronti di se stessi, e ne aveva dato una formulazione nella teoria del Super-Io. Egli era convinto che il Super-Io contiene la maggior parte della distruttività inerente all'uomo, che si rivolge contro di lui sotto forma di senso del dovere e di obblighi morali. Nonostante le mie obiezioni alla teoria freudiana del Super-Io, che non approfondirò in questa la sede, non c'è dubbio che Freud abbia acutamente avvertito l'ostilità e crudeltà insite nella «coscienza» così come è stata concepita nell'età moderna.

Amore come intensa assertività

Ciò che vale per l'ostilità e l'odio vale anche per l'amore. Tuttavia il problema dell'amore per se stessi e per il prossimo è assai più complesso, e per due ragioni. Da un lato, mentre l'odio è un fenomeno assai diffuso nella nostra società, ed è pertanto facilmente sottoponibile all'osservazione empirica, l'amore è un fenomeno comparativamente raro e più difficile da analizzare empiricamente. Ogni discorso sull'amore rischia pertanto di rimanere sganciato da riscontri empirici e di risultare meramente speculativo.

L'altra difficoltà è probabilmente anche maggiore. Nella nostra lingua non esiste forse altro termine che sia stato tanto abusato e svilito come la parola «amore»: predicata da uomini pronti a giustificare ogni crudeltà purché fosse funzionale ai propri fini; contraffatta per convincere altri uomini a sacrificare la propria felicità sottomettendosi a chi traeva profitto da questa resa; utilizzata per esercitare pressioni morali allo scopo di imporre richieste ingiustificate; svuotata di senso a tal punto che per molti è

sinonimo del rapporto tra due individui che abbiano vissuto insieme vent'anni senza litigare più di una volta alla settimana.

Usare la parola «amore» è pericoloso e talvolta imbarazzante. Eppure uno psicologo non può soggiacere a questo imbarazzo. Predicare l'amore è, nel migliore dei casi, di cattivo gusto. Eppure affrontare un'analisi lucida e critica del fenomeno dell'amore e smascherare il falso amore – compiti questi non scindibili – costituiscono obblighi cui lo psicologo non ha il diritto di sottrarsi.

Va da sé che in questo saggio non mi accingerò a una disamina dell'amore. Anche solo per descrivere i fenomeni psicologici che convenzionalmente vengono compresi nel termine «amore» ci vorrebbe mezzo libro. Dobbiamo tuttavia tentare una definizione, per chiarire la linea di pensiero di questo saggio.

Due fenomeni strettamente connessi sono sovente presentati come «amore»: l'amore *masochistico* e l'amore *sadico*. Nel caso dell'amore masochistico un individuo rinuncia a se stesso, alla propria iniziativa e integrità, per venire totalmente assorbito da un'altra persona, percepita come più forte. Ansie profonde generano la sensazione di essere incapaci di autonomia; in tal modo nasce il desiderio di liberarsi del proprio Io individuale e di divenire parte di un altro essere, accanto al quale acquisire sicurezza e conquistare un centro che in sé non si riesce a trovare. Questa rinuncia al proprio sé è stata spesso lodata come esempio di «grande amore». Si tratta in verità di una forma di idolatria, e anche di un annichilimento dell'Io. Il fatto che sia stata spacciata per amore ha aumentato la pericolosità e la forza di seduzione dell'amore masochistico.

L'*amore sadico* nasce invece dal desiderio di inghiottire l'oggetto di amore e di trasformarlo in un docile strumento nelle proprie mani. Anche questo impulso ha radici in una profonda ansia e incapacità

di autonomia; ma invece di acquisire forza lasciandosi assorbire, il soggetto sadico trae forza e sicurezza dal potere illimitato che esercita sull'altra persona.

Tanto l'amore masochistico quanto quello sadico esprimono un bisogno fondamentale, originato dalla sostanziale incapacità di indipendenza. Per utilizzare un concetto biologico, questo profondo desiderio potrebbe essere definito «bisogno di simbiosi». Spesso l'amore dei genitori nei confronti dei figli è un amore sadico. Che il dominio venga esercitato in maniera apertamente autoritaria o sottilmente «moderna» non fa differenza. In entrambi i casi tende a minare la forza del Sé del bambino e più tardi lo porta a sviluppare quelle stesse tendenze simbiotiche. L'amore sadico non è infrequente tra adulti. Spesso nelle relazioni di lunga durata i rispettivi ruoli diventano permanenti: un soggetto adotta il ruolo sadico e l'altro il ruolo masochistico del rapporto simbiotico. Spesso i ruoli si rovesciano continuamente: questa lotta continua per stabilire chi domina e chi soggiace viene concepita come amore.

Da quanto si è detto si evince che l'amore non può essere disgiunto dalla libertà e dall'indipendenza. A differenza dello pseudo-amore simbiotico, premesse primarie dell'amore sono la libertà e l'uguaglianza, la forza, l'indipendenza, l'integrità del proprio sé, la capacità di stare da soli e di sopportare la solitudine. Questo vale tanto per chi ama quanto per chi è amato. L'amore è un atto spontaneo, e spontaneità, nel senso letterale della parola, significa capacità di agire per un atto di volontà autonomo. Se l'ansia e la debolezza del Sé impediscono all'individuo di avere radici in se stesso, egli non può amare.

Questa affermazione può essere pienamente compresa solo se consideriamo ciò verso cui l'amore è diretto. L'amore è l'opposto dell'odio. L'odio è un forte desiderio di distruzione; l'amore è una forte affermazione del suo «oggetto». (La parola «oggetto» viene

virgolettata perché in una relazione d'amore l'oggetto cessa di essere oggetto: vale a dire qualcosa di opposto e distinto dal soggetto. Non è un caso che i termini «oggetto» e «obiezione» abbiano la stessa radice.) L'amore dunque non è un «affetto» ma un desiderio attivo, il cui scopo sono la felicità, lo sviluppo e la libertà del suo oggetto. Questa intensa affermazione non è possibile se il proprio Sé è menomato, dal momento che ogni genuina affermazione è sempre radicata nella forza. Un Sé frustrato è capace solo di un amore ambivalente: la parte forte del Sé è in grado di amare, la parte menomata non può fare a meno di odiare. Harry Stack Sullivan nelle sue lezioni ha usato la seguente formulazione: a suo parere le relazioni interpersonali in età preadolescenziale sono caratterizzate dal manifestarsi di pulsioni che cercano un nuovo tipo di soddisfazione nel piacere dell'altra persona («il compagno»). Secondo Sullivan l'amore è una situazione in cui la soddisfazione della persona amata è altrettanto importante e desiderabile quanto quella di colui che ama.

Il termine *intensa assertività* può ingenerare facili fraintendimenti: non significa asserzione intellettuale nel senso di un giudizio puramente razionale. Implica un'asserzione assai più profonda che coinvolga l'intera personalità: l'intelletto, i sentimenti e la sensualità. Spesso gli occhi, le orecchie e il naso di una persona sono organi di asserzione altrettanto buoni o perfino migliori del suo cervello. Se si tratta di un'asserzione profonda e intensa, essa è relazionata all'essenza dell'oggetto e non alle sue qualità parziali. Nell'Antico Testamento non c'è espressione più forte dell'amore di Dio per l'uomo quanto la frase a conclusione di ciascun giorno della creazione: «E Dio vide che era cosa buona».

Esiste un altro possibile fraintendimento che andrebbe assolutamente evitato. Da quanto si è detto, si potrebbe concludere che ogni atteggiamento as-

sertivo sia amore, indipendentemente dal valore dell'oggetto amato. Ciò significherebbe che l'amore è un sentimento assertivo esclusivamente soggettivo, e che la questione del valore oggettivo non svolga alcun ruolo. Ma a questo punto sorge l'interrogativo se sia possibile amare il male. Si tratta di uno dei problemi psicologici e filosofici più ardui, e non si può tentare di approfondirlo in questa sede. Devo però ripetere che qui il concetto di sentimento assertivo non è impiegato in senso interamente soggettivo. L'amore è affermazione della vita, crescita, gioia, libertà, e perciò il male – vale a dire la negazione, la morte e la coercizione – non può essere amato per definizione. Senza dubbio il sentimento soggettivo può costituire una piacevole eccitazione, che a livello conscio viene convenzionalmente interpretata come amore. Il soggetto è incline a ritenere che si tratti di amore; eppure se ne analizziamo il contenuto psichico, l'esperienza soggettiva si rivela assai differente da ciò che abbiamo definito amore.

Gli stessi interrogativi si pongono anche a proposito di altri problemi di natura psicologica, come il problema se la felicità sia un fenomeno integralmente soggettivo o se includa un fattore oggettivo. Se qualcuno si sente «felice» nella dipendenza o nella rinuncia a sé, lo è perché ne ha la sensazione, o la felicità è invece sempre legata a fattori quali la libertà e l'integrità? Si è sempre usato l'argomento della «felicità degli individui» per giustificarne l'oppressione. Si tratta di un argomento assai debole: la felicità non può essere disgiunta da determinati valori e non è semplicemente un sentimento soggettivo di appagamento. Ciò è evidente nel caso del masochismo. Qualcuno potrà sentirsi appagato nel trovarsi sottomesso e maltrattato, e perfino nella morte stessa, eppure nella sottomissione, nella tortura e nella morte non c'è gioia.

Queste considerazioni sembrano travalicare il

campo della psicologia per sconfinare in quello della religione e della filosofia. Ma io non credo che sia così. Una analisi psicologica sufficientemente sottile, che tenga conto della diversa qualità dei sentimenti con riguardo alla struttura della personalità sottesa, è in grado di mettere in luce la differenza tra *soddisfazione* e *felicità*. E tuttavia la psicologia può affrontare consapevolmente queste tematiche solo se non si sottrae alla questione dei valori, al problema del senso e dello scopo dell'esistenza umana.

L'amore – come pure l'odio caratterialmente condizionato – è radicato in una disposizione fondamentale permanente: la disponibilità ad amare; la si potrebbe definire una *fondamentale simpatia*. Essa viene stimolata, ma non causata, da un oggetto determinato. La capacità e disponibilità ad amare è un tratto caratteriale, come pure la disposizione a odiare. (Sarebbe un errore irrimediabile supporre che queste rispettive disponibilità siano specifiche di tipi di personalità diversi. Molte persone presentano in uguale misura una propensione a entrambe.)

È difficile individuare le premesse che portano allo sviluppo di questa *fondamentale simpatia*. Sembrano darsi principalmente due condizioni: una positiva e l'altra negativa. Quella positiva sta semplicemente nell'aver sperimentato da bambini l'amore degli altri. In generale si dà per scontato che i genitori amino i propri figli, anche se in verità questa è più l'eccezione che la regola. Pertanto, la prima condizione viene a mancare di frequente. La condizione negativa è costituita dall'assenza di tutti i fattori responsabili dell'insorgere di un odio cronico, che abbiamo analizzato nelle pagine precedenti. Chi abbia condotto degli studi sulle esperienze infantili può a buon diritto dubitare che queste condizioni non si verifichino di frequente.

Dalla premessa che il vero amore è radicato in una fondamentale *simpatia* deriva una importante

conseguenza con riferimento agli *oggetti* dell'amore che è, in linea di principio, la stessa cui siamo giunti con riferimento agli oggetti dell'odio cronico: gli oggetti di amore non possiedono la qualità dell'esclusività. Di sicuro non è casuale che una determinata persona diventi *oggetto* di amore manifesto. I fattori che condizionano una tale scelta specifica sono troppo numerosi e troppo complessi perché siano discussi in questa sede.

Il punto cruciale è tuttavia che l'amore per un oggetto particolare è solo l'attualizzazione e la concentrazione su di una persona dell'amore latente. È sbagliata la concezione dell'amore *romantico*, secondo cui esiste al mondo una sola persona che si è in grado di amare, che la grande occasione nella vita di un individuo sia di incontrare questa persona, e che ciò comporti la necessità di sottrarre amore agli altri. Un amore che possa essere sperimentato solo nei riguardi di un'unica persona dimostra per ciò stesso di non essere amore ma attaccamento simbiotico. La fondamentale assertività contenuta nell'amore si dirige verso la persona amata in quanto incarnazione delle qualità umane essenziali.

L'amore verso una persona sottintende l'amore per l'uomo. Il tipo di «divisione del lavoro» come la chiama William James, per cui un individuo ama la propria famiglia, ma non prova alcun sentimento per un «estraneo», è indice di una fondamentale incapacità di amare. L'amore per l'uomo in quanto tale non è, come spesso si suppone, un'astrazione, che consegue all'amore per un determinato individuo, né un allargamento dell'esperienza che si ha con un *oggetto* specifico, ma ne è la premessa, benché, da un punto di vista genetico, si conquisti attraverso l'amore verso individui determinati. Ne consegue che, in linea di principio, io stesso sono oggetto del mio amore prima di qualsiasi altra persona. L'affermazione della mia vita, felicità, crescita, libertà è imprescindibile da una mia fondamentale disponibilità e capacità a tale affermazione. Se un individuo possiede tale disponibilità, la possiede anche nei confronti di se stesso. Se è in grado di amare soltanto gli altri, egli non è in grado di amare affatto. In poche parole: con riferimento ai suoi oggetti, l'amore è altrettanto indivisibile quanto l'odio.

Il principio qui esposto, e cioè che l'amore e l'odio costituiscono attualizzazioni di una disponibilità costante, vale anche per altri fenomeni psichici. La sensualità, per esempio, non è semplicemente una reazione a uno stimolo. La persona sensuale, o «erotica», ha un atteggiamento fondamentalmente erotico nei confronti della realtà. Ciò non significa che sia sempre sessualmente eccitata. Significa che intorno a lei aleggia piuttosto un'*atmosfera* erotica, che viene attualizzata attraverso oggetti determinati, ma che è tuttavia sempre presente prima ancora che si presenti lo stimolo. Non parliamo qui della capacità fisiologica di essere sessualmente eccitati, ma di un'atmosfera di disponibilità erotica che potrebbe, per così dire, essere osservabile con una lente d'ingrandimento, anche in un momento in cui la persona non si trova in uno stato di eccitazione sessuale.

In altre persone manca invece questa disponibilità erotica. In esse l'eccitazione sessuale è determinata essenzialmente da uno stimolo che opera sull'istinto sessuale. La soglia di stimolazione può variare entro un ampio raggio, ma a questo tipo di eccitazione sessuale è comune il fatto di essere indipendente dalla personalità complessiva del soggetto, con tutte le sue qualità intellettuali ed emotive.

Un altro esempio dello stesso principio è il senso del bello. C'è un tipo di personalità che è incline a vedere la bellezza. Anche in tale caso ciò non significa che questi individui siano costantemente intenti a contemplare bei quadri, o persone, o paesaggi; tuttavia, quando essi cadono sotto il loro sguardo, la loro

disponibilità sempre presente viene attualizzata, e il loro senso della bellezza non viene semplicemente stimolato dall'oggetto. Anche qui un'osservazione molto scrupolosa rivela che questa tipologia di persona ha un modo diverso di vedere il mondo, anche quando guarda oggetti che non stimolano un'acuta percezione della bellezza.

Potremmo fornire molti altri esempi, ma il principio dovrebbe comunque essere chiaro: mentre molte scuole psicologiche hanno pensato alle reazioni umane in termini di stimolo-risposta, il nostro principio è che il carattere è una struttura costituita da numerose *disponibilità* di questo genere, le quali sono costantemente presenti e vengono attualizzate, e non causate, da uno stimolo esterno. Questo punto di vista è essenziale per una psicologia dinamica quale è la psicoanalisi. Sebbene la teoria riflessologica sembri analoga a quella qui presentata, ciò è vero solo a un'analisi superficiale. La teoria riflessologica parte dall'assunto di una disposizione pregressa dei neuroni a reagire in maniera determinata a determinati stimoli. A noi non interessano queste premesse fisiologiche e, per *disposizione*, intendiamo un atteggiamento effettivamente sempre presente – anche se latente o inattivo, responsabile di un'atmosfera fondamentale (*Grundstimmung*).

Freud riteneva che tutte queste disposizioni avessero le loro radici in pulsioni biologicamente predeterminate. Noi crediamo invece che ciò sia vero per alcune di esse, e che molte altre siano una reazione alle esperienze individuali e sociali dell'individuo.

Amore di sé ed egoismo

Rimane da affrontare un'ultima questione. Premesso che, in via di principio, l'amore per se stessi e l'amore per gli altri si sviluppano parallelamente, come

spieghiamo quel tipo di *egoismo* che ovviamente contraddice un genuino interesse per gli altri? La persona egoista prova interesse solo per se stessa, vuole ogni cosa per sé, è incapace di donare, ed è sempre ansiosa di prendere; guarda al mondo esterno solo in funzione dell'utilità che può trarne; non prova interesse per i bisogni degli altri, né rispetto per la loro dignità e integrità. Egli vede solo se stesso, giudica ognuno e ogni cosa secondo il metro del proprio tornaconto, è fondamentalmente incapace di amare. Questo egoismo può esprimersi, o essere mascherato, in ogni possibile manifestazione di altruismo. Da un punto di vista dinamico non ci sono sostanziali differenze. Sembra scontato che in questo tipo di personalità c'è un contrasto tra l'enorme interesse per se stessi e la mancanza di attenzione verso gli altri. Non è questa la prova che esiste una alternativa tra attenzione verso gli altri e attenzione verso se stessi? Sarebbe certamente così se l'egoismo e l'amore per se stessi fossero identici. Ma proprio qui sta l'errore da cui sono derivate tante false conclusioni. Egoismo e amor proprio sono lungi dall'essere identici; in realtà sono opposti.

L'egoismo è una sorta di avidità (la parola tedesca *Selbtsucht* esprime in modo puntuale questa qualità comune a ogni sorta di *Sucht*, bramosia). Come ogni forma di avidità è insaziabile, e in quanto tale non trova mai stabile soddisfazione. L'avidità è un pozzo senza fondo, che fiacca la persona in uno sforzo infinito per soddisfare un bisogno mai soddisfatto. Questo è il punto cruciale: pur essendo sempre rivolto ansiosamente a se stesso, l'egoista non è mai soddisfatto; egli è sempre inquieto, sempre mosso dalla paura di non ricevere abbastanza, di perdere qualcosa, di essere privato di qualcosa. Egli è colmo di invidia bruciante verso chi potrebbe avere più di lui.

A un'osservazione ancora più approfondita, specie della dinamica inconscia, scopriamo che l'egoista

non si ama, ma nutre al contrario una profonda disistima per sé. Non è difficile risolvere questa apparente contraddizione. L'egoismo si radica proprio in questa mancanza di amore per se stessi. Chi non si ama e non si accetta vive in uno stato di ansia costante riguardo alla propria persona. Gli manca la sicurezza interiore che nasce solo da un amore genuino. Egli deve occuparsi di sé, avido di ottenere ogni cosa, perché il proprio Sé è sostanzialmente insicuro e insoddisfatto.

Ciò vale anche per il narcisista, il cui supremo interesse non è tanto l'acquisizione di oggetti, quanto l'ammirazione verso se stesso. A uno sguardo superficiale questi individui sembrano innamorati di sé; ma in realtà non si amano, e il loro narcisismo, come l'egoismo, sono una compensazione a una sostanziale carenza d'amore verso di sé. Freud ha sottolineato che il narcisista ritrae il proprio amore dagli altri e lo rivolge alla propria persona. Se la prima parte di questa affermazione è vera, la seconda è una conclusione errata. Il narcisista non ama né gli altri né se stesso[35].

È semplice comprendere questo meccanismo se solo lo confrontiamo con gli eccessi di sollecitudine e di protettività verso gli altri. Nel caso di una madre troppo sollecita o di un marito troppo premuroso, a un'attenta osservazione si scopre sempre che a livello conscio gli interessati sono convinti di provare un amore intenso verso il figlio o il coniuge, mentre in verità nascondono un'ostilità profondamente rimossa proprio verso l'oggetto delle loro attenzioni. Si preoccupano eccessivamente non perché debbano

[35] Dal momento che Freud si muove solo nell'ambito della sua teoria delle pulsioni e poiché nel suo sistema non esiste un fenomeno come l'amore nel senso qui impiegato, le conclusioni cui giunge sono inevitabili.

compensare una carenza di amore, ma una persistente ostilità.

C'è tuttavia da esaminare ancora un altro aspetto. Il sacrificio di sé è una manifestazione estrema di altruismo? E, d'altro canto, è concepibile che una persona che ami se stessa possa compiere il supremo sacrificio? La risposta dipende esclusivamente dal tipo di sacrificio. Esiste un sacrificio che in tempi recenti è stato particolarmente esaltato dalla filosofia fascista. L'individuo doveva sacrificarsi per qualcosa di esterno a sé, più grande e di maggior valore: il leader, la razza. L'individuo non conta nulla e realizza il proprio destino solo attraverso l'atto di autoannientamento per il bene di un potere superiore. In questa concezione, sacrificarsi per qualcosa o qualcuno più grandi di sé costituisce la virtù suprema. Se l'amore di sé e l'amore per il prossimo significano fondamentale affermazione e rispetto di sé e degli altri, questa concezione è in forte contrasto con l'amore verso se stessi. Ma esiste un altro tipo di sacrificio: se dovesse essere necessario dare la propria vita per un'idea diventata parte di se stessi o per amore di una persona, il sacrificio può essere manifestazione estrema dell'affermazione di sé. Ovviamente, non un'affermazione del proprio sé fisico, ma del nucleo della propria personalità nel suo complesso. In questo caso l'obiettivo non è il sacrificio in quanto tale: il sacrificio è il prezzo da pagare per la realizzazione e l'affermazione del proprio Sé. Mentre in quest'ultimo caso il sacrificio si radica nell'affermazione di se stessi, il "sacrificio masochistico" è radicato nella mancanza di amore e di rispetto verso di sé, ed è per sua natura nichilista.

Il problema dell'egoismo riveste una particolare rilevanza per la psicoterapia. Spesso l'individuo nevrotico è egoista, nel senso che è bloccato nel suo rapporto con gli altri o è eccessivamente ansioso nei confronti di se stesso. Ciò non stupisce, visto che la

nevrosi implica che la formazione di un Sé forte non si è conclusa con successo. Neanche il fatto di essere *normali* implica alcunché. Per la maggior parte degli individui ben adattati, essere normali significa solo aver perso il proprio Sé in giovane età e averlo sostituito completamente con un Sé sociale, offerto loro dalla società. Essi non manifestano conflitti nevrotici perché il proprio Sé – e con esso la discrepanza tra il proprio Sé e il mondo esterno – è stato annullato.

Spesso i soggetti nevrotici sono particolarmente altruisti, scarsamente assertivi e bloccati nel perseguimento dei loro scopi. La ragione di questo altruismo è sostanzialmente identica a quella dell'egoismo. Ciò che manca sempre è l'amore verso se stessi. Ma senza amore di sé nessuno può guarire. Se il nevrotico guarisce, ciò non significa che egli diventi normale nel senso di un adattamento al Sé sociale. Egli riesce invece a realizzare il proprio Sé, che non era mai andato completamente perduto e per preservare il quale egli aveva combattuto proprio per mezzo dei suoi sintomi nevrotici. Pertanto una teoria come quella di Freud sul narcisismo, che razionalizza il modello culturale denunciando l'amore verso se stessi come egoismo, può solo sortire effetti devastanti dal punto di vista terapeutico: essa rafforza il tabù sull'amor proprio. Con una terapia di questo tipo si possono ottenere risultati «positivi» solo se scopo della terapia non è quello di aiutare l'individuo a diventare se stesso, vale a dire libero, spontaneo e creativo – qualità convenzionalmente riservate agli artisti – ma di abbandonare la lotta per conquistare il proprio Sé e conformarsi pacificamente al modello culturale, senza i disagi di una nevrosi.

Attualmente cresce la tendenza a trasformare l'individuo in un atomo impotente. I sistemi autoritari cercano di degradare la persona a uno strumento privo di volontà e di sentimenti nelle mani di coloro che detengono il potere: essi lo distruggono con il

terrore, il cinismo, il potere statale, le grandi dimostrazioni, l'oratoria fanatica e tutti gli altri strumenti di suggestione. Quando alla fine l'individuo si sente troppo debole per potersela cavare da solo, essi gli offrono l'opportunità di divenire partecipe della forza e della gloria di quel più vasto Tutto di cui egli è una particella impotente. La propaganda autoritaria sostiene che l'individuo dello stato democratico è egoista e debba pertanto divenire una persona altruista e sociale. Questa è una menzogna. Il nazismo ha sostituito l'egoismo più brutale della burocrazia dominante e dello stato con l'egoismo dell'individuo medio. Il richiamo all'altruismo costituisce l'arma per indurre l'uomo comune alla sottomissione e alla rinuncia.

La critica alla società democratica non dovrebbe appuntarsi sul fatto che gli uomini sono troppo egoisti: ciò sarà vero, ma soltanto in conseguenza di qualcos'altro. La democrazia non è riuscita a far sì che l'individuo amasse se stesso, vale a dire che fosse profondamente sensibile all'affermazione del proprio Sé e alla realizzazione di tutte le proprie potenzialità intellettuali, emotive e sensibili. L'eredità puritana-protestante della negazione di sé, la necessità di subordinare l'individuo alle esigenze della produzione e del profitto, hanno creato le condizioni per lo sviluppo del fascismo. La prontezza alla sottomissione, il perverso coraggio di chi è attratto dalle immagini della guerra e dell'autoannientamento, è possibile solo sulla base di una disperazione perlopiù inconscia, soffocata grazie a canti marziali e invocazioni al Führer. L'individuo che ha cessato di amare se stesso è pronto tanto a morire quanto a uccidere. Il nostro problema, se non vogliamo che la nostra cultura divenga fascista, non sta tanto nel riconoscere che vi è un eccesso di egoismo, quanto che manca l'amore per se stessi. L'obiettivo deve essere quello di creare le condizioni che rendano possibile all'indivi-

duo la realizzazione della propria libertà, non soltanto in senso formale, ma attraverso la piena affermazione della proprie qualità intellettuali, emotive, sensibili. Questa libertà non implica il dominio di una parte della personalità sull'altra – della coscienza sulla natura, del Super-Io sull'Es – ma l'integrazione della personalità nel suo complesso e la manifestazione effettiva di tutte le potenzialità di questo individuo integrato.

11. Il fascino della violenza e l'amore per la vita (1967)

Amiamo ancora la vita? Ad alcuni questa domanda potrà sembrare sconcertante o addirittura insensata. Non amiamo tutti la vita? Non è forse dall'amore per la vita che scaturisce ogni nostra azione? Potremmo forse sopravvivere se non amassimo la vita e non facessimo ogni sforzo per preservarla e migliorarla? Forse potremmo comprenderci senza troppe difficoltà – coloro che così la pensano e io che pongo l'interrogativo – se solo ci provassimo.

Con altri sarebbe assai più difficile trovare un terreno comune. Penso soprattutto a quelli che reagirebbero alla mia domanda con una certa indignazione, e chiederebbero sdegnati come sia possibile dubitare che amiamo la vita. Tutta la nostra civiltà, il nostro modo di vivere, i nostri sentimenti religiosi, le nostre concezioni politiche non sono forse radicate in questo amore per la vita? E chi ne dubita non mette in discussione i fondamenti della nostra cultura? È più difficile comprendersi con chi si indigna, poiché l'indignazione è per sua natura sempre un insieme di rabbia e di convinzione di trovarsi nel giusto. Usando parole ragionevoli e gentili, è più facile comunicare con un individuo in collera che con una persona indignata, impegnata a dissimulare la sua rabbia dietro la convinzione della propria virtuosità. Ma forse alcuni di quelli che reagiscono con indi-

gnazione al quesito iniziale saranno più disponibili se si accorgeranno che non intendo attaccare nessuno, ma cerco solo di indicare un pericolo che può essere evitato unicamente se si rende esplicito.

Indubbiamente, senza un minimo di amore per la vita non potrebbero esistere né un individuo né una cultura. Chi abbia perso questo minimo amore per la vita impazzisce, si suicida, diventa un alcolizzato, un disperato, un drogato. Conosciamo intere società talmente svuotate di amore per la vita e impregnate di distruttività da collassare e scomparire, o quasi. Basta pensare agli Aztechi, la cui potenza fu spazzata via come polvere da un piccolo gruppo di spagnoli; o alla Germania nazista, che sarebbe caduta vittima di un suicidio di massa se Hitler avesse vinto. Il nostro mondo occidentale non è ancora sull'orlo della catastrofe, ma ci sono degli indicatori significativi al riguardo.

Per prima cosa dovremmo cercare di intenderci sul concetto di «amore per la vita». Sembrerebbe cosa scontata. Si dice che la vita è l'opposto della morte. Un essere vivente – uomo o animale – può muoversi e reagire a determinati stimoli. Un organismo morto ne è incapace, anzi è soggetto a decadimento e non è neanche in grado di preservarsi, come un pezzo di legno o una pietra. Si tratta in verità di una definizione elementare; potremmo tuttavia aggiungere qualcosa di più preciso: la vita tende sempre all'unità e all'integrazione; in altre parole la vita è necessariamente un processo costante di crescita e trasformazione. Se queste cessano, subentra la morte. Tuttavia la vita non si sviluppa in maniera selvaggia e priva di struttura: ogni essere vivente possiede la propria forma e struttura, inscritta nei suoi cromosomi: può svilupparsi in modo più pieno e perfetto, ma non può trasformarsi in ciò per cui non è nato.

La vita è sempre un processo. Un processo di trasformazione e sviluppo, dunque un processo di costante interazione tra la struttura data e l'ambiente in cui questa è stata generata. Un melo non può mai diventare un ciliegio, ma entrambi possono diventare alberi più o meno rigogliosi, in relazione al loro patrimonio costitutivo e all'ambiente in cui si trovano a vivere. Un ambiente umido e soleggiato può essere benefico allo sviluppo di una pianta e una maledizione per un'altra. Non diversamente per l'uomo: ma sfortunatamente genitori e insegnanti conoscono gli uomini meno di quanto un buon giardiniere conosca le sue piante. Affermare che la vita si sviluppa seguendo un modello di struttura non significa tuttavia – se non in senso lato – che sia possibile prevedere la specificità di un essere vivente. Questo costituisce uno dei maggiori paradossi rispetto agli esseri viventi: sono prevedibili e allo stesso tempo non lo sono. In linea di massima sappiamo in maniera più o meno precisa cosa sarà di un essere vivente. Tuttavia la vita è piena di sorprese; in confronto all'ordine della materia inerte, ciò che vive è «disordinato». Chi si aspetta di trovare «ordine» negli esseri viventi (laddove ordine è alla fin fine solo una categoria mentale) rimarrà deluso. Se il suo desiderio di ordine è particolarmente intenso, cercherà di forzare la vita entro dei modelli, per poterla meglio dominare. Scoprendo che la vita non può essere soggiogata ad alcun controllo, proverà rabbia e delusione tali che cercherà di soffocarla e distruggerla. Odierà la vita essendo incapace di liberarsi dall'impulso di sottoporla al proprio controllo. Avrà fallito nel suo amore per la vita poiché, come recita una canzone francese, «l'amore è figlio della libertà».

Ciò non vale soltanto per il nostro atteggiamento verso la vita altrui, ma anche verso la nostra vita. Noi tutti conosciamo individui incapaci di essere spontanei e di sentirsi liberi, perché sempre occupati a controllare i propri sentimenti, i pensieri e le

azioni; incapaci di agire se ignorano le esatte conseguenze delle proprie azioni; sempre assillati dai dubbi; alla frenetica ricerca di certezze, e ancor più tormentati dal dubbio quando non riescono a trovarle. Persone così ossessionate dal bisogno di controllare possono essere gentili o crudeli, ma sempre a una condizione: l'oggetto del proprio interesse deve essere controllabile. Se questo bisogno supera una certa soglia, si parla di nevrosi ossessiva compulsiva, e di una forma di sadismo. Si tratta di indicazioni utili per classificare le malattie mentali. Da un punto di vista leggermente diverso, tuttavia, si potrebbe sostenere che il soggetto soffre della propria incapacità di amare la vita: teme la vita così come teme tutto ciò che non è in grado di controllare.

Esiste un principio valido per ogni tipo di amore, si tratti di amore per una persona, per un animale, per un fiore: posso dire di amare soltanto se il mio amore è adeguato e rispondente alle necessità e alla natura dell'oggetto amato. Se una pianta ha bisogno di poca acqua, il mio amore si manifesta dandole l'acqua di cui necessita. Se nutro idee preconcette su «ciò che è bene per la pianta», per esempio che essa abbia bisogno di molta acqua, finirò per danneggiarla o ucciderla perché non sono capace di amarla come deve essere amata. Non basta dunque «amare», «desiderare ogni bene» per un altro essere vivente; se non conosco ciò di cui ha bisogno la pianta, l'animale, il bambino, l'uomo o la donna, e se non mi libero della *mia* idea di «ciò che è meglio», del mio desiderio di controllo, il mio amore diventa distruttivo, un bacio di morte.

Molte persone non riescono a comprendere perché, a dispetto del loro amore intenso o perfino passionale, non riescono a conservare l'amore dell'altro o addirittura lo respingono. Si lamentano della crudeltà del destino e non riescono a capire perché il loro amore non riesca a destare altrettanto amore nel-

l'altro. Se costoro riuscissero a smettere di autocommiserarsi e di prendersela con la vita, potrebbe essere loro utile – e addirittura potrebbe modificare il tragico corso degli eventi – chiedersi se il loro amore risponda ai bisogni della persona amata, o non sia forse la risultante delle loro idee radicate su ciò che «è meglio» per l'altro.

Solo un piccolo passo separa l'esercizio del controllo dall'impiego della forza. Quello che vale per l'uno si applica anche all'altro. Amore e violenza sono due opposti inseparabili: probabilmente nel comportamento umano non esiste polarità più elementare. Entrambi sono profondamente radicati nella natura umana; entrambi sono modalità fondamentali di guardare al mondo e di affrontarlo. Quando parlo di uso della forza, non bisogna pensare subito ad atti di violenza, aggressione, attacco, guerra: pur essendo questi aspre manifestazioni di forza, non si identificano con il *principio* della forza. Per la maggior parte delle persone il principio della forza è talmente naturale e ovvio da ritenerlo insito nella «natura umana».

Spesso il principio della forza sembra essere la soluzione più semplice e adeguata a un problema. Se un bambino si rifiuta di fare ciò che va fatto, per la madre non c'è soluzione migliore e più rapida che costringerlo con la forza. La madre detiene il potere, il bambino deve cedere. Perché lei non dovrebbe far uso del suo potere? Naturalmente esistono molti modi, più o meno amichevoli o sgradevoli, di usare la forza. Si può cercare di convincere il bambino senza neanche alludere all'impiego della forza, cui si ricorre come ultima risorsa. Oppure si può subito ricorrere alle minacce. Si può usare la forza con moderazione, e solo nella misura necessaria al perseguimento dello scopo; chi ha tendenze sadiche ricorrerà immediatamente alla forza e ben oltre i limiti resi necessari dalla situazione.

La forza non implica necessariamente la minaccia fisica; può essere anche di natura psicologica, come quando si approfitta della suggestionabilità o dell'ignoranza del bambino per ingannarlo, per mentirgli o per manipolarlo. La forza non produce i suoi effetti limitatamente a un determinato scopo: ammesso che l'altro non possa realmente difendersi, essa costituisce una fonte di grande soddisfazione per chi la esercita: sembra dimostrare la sua potenza, la sua superiorità, il suo potere. Eppure com'è ingannevole questa dimostrazione! In verità il soggetto è superiore solo perché è più grande e più robusto del bambino. Se si trovasse davanti a un uomo con la pistola, lui stesso, il forte, sarebbe come un bambino.

Questo atteggiamento nei confronti dei bambini costituisce soltanto una delle possibili manifestazioni della forza. Nella vita adulta, in quella privata e in quella sociale, si presenta con frequenza uguale se non maggiore; infatti difficilmente la tenerezza che la maggior parte di noi prova nei confronti dei bambini ammorbidisce i sentimenti che nutriamo verso nostri coetanei, specie se sconosciuti. Nella maggioranza delle relazioni interpersonali è la legge che ostacola l'esercizio della forza. In molti casi la legge limita l'uso della forza come mezzo per spingere un'altra persona ad agire secondo la mia volontà. Ma la legge rappresenta la protezione minima indispensabile contro la forza. Nella maggior parte delle relazioni personali non è in grado di ostacolarla realmente. Il padre che impedisce al figlio adolescente di scegliere la carriera che preferisce tagliandogli i viveri; la madre che in lacrime si appella alla generosità del figlio per dissuaderlo dallo sposare la ragazza che ha scelto: ecco degli esempi di violenza. Il datore di lavoro che minaccia di licenziare un dipendente; l'insegnante che costringe i suoi allievi ad accettare le sue opinioni e in caso contrario li punisce con cattivi voti: tutti fanno uso della forza, che ne siano consapevoli o meno.

Le relazioni internazionali non sono regolate da una legge che limita l'impiego della forza. Il principio di sovranità accettato da tutte le nazioni consente a uno stato di perseguire i propri interessi con tutti i mezzi che ritiene adeguati, tra i quali, ovviamente e più importante di tutti, la forza militare ed economica. Ci convinciamo facilmente che il *nostro* uso della forza sia giustificato da fini di difesa, eppure non siamo turbati dal fatto che per raggiungere i nostri obiettivi infliggiamo morte e distruzione senza porci alcun limite. Siamo diventati così insensibili che facciamo tranquillamente colazione leggendo sul giornale di uomini, donne e bambini uccisi o mutilati.

L'uso della forza è razionale solo se, com'è ovvio, sono più forte del mio nemico. Logica conseguenza è dunque la tendenza ad accrescere il mio potenziale e a impedire a chiunque altro, per quanto possibile, di uguagliarlo. Tuttavia la storia, ancor più che i destini individuali, dimostra che tutti gli sforzi compiuti per assicurarsi una superiorità permanente attraverso l'impiego della forza sono invariabilmente falliti. Ciò che nell'ebbrezza della vittoria sembra costituire la premessa per secoli di immutabile stabilità fondata sulla forza invariabilmente crolla dopo pochi decenni di fronte all'assalto di nuove forze, oppure per debolezza intrinseca. L'impero millenario di Hitler, che è durato soltanto pochi anni, è esemplare dei trionfi fondati in primo luogo sulla forza.

In verità anche quando la forza sembra conseguire il risultato desiderato, produce ciò che nel caso di un medicinale chiameremmo un pericoloso «effetto collaterale». Su scala nazionale lascia nei vinti un intenso desiderio di vendetta e al tempo stesso fornisce loro la giustificazione morale per ricorrere alla violenza non appena le circostanze lo consentano. La violenza produce gli stessi pericolosi effetti colla-

terali anche negli individui che ne fanno uso. Il soggetto presto comincia a confondere l'efficacia degli strumenti con cui esercita la forza (ricchezza, posizione, prestigio, carrarmati e bombe) con la propria stessa forza. In verità egli non cerca affatto di rafforzare *se stesso*, il proprio intelletto, il proprio amore, la propria vitalità, ma investe tutte le sue energie nel tentativo di rafforzare i propri strumenti. Egli si impoverisce man mano che cresce la sua forza. Arrivato a un punto di non ritorno non potrà fare altro che continuare ad affrontare la realtà con la forza, e a puntare tutto sulla riuscita dei suoi metodi: così perderà vitalità, sarà meno interessato e interessante, più temuto e, naturalmente, anche più ammirato.

La via dell'amore è esattamente opposta. L'amore cerca di comprendere, di convincere, di stimolare. In questo modo la persona si trasforma costantemente; diventa più sensibile, più attenta, più produttiva, più se stessa. L'amore non è sentimentalismo o debolezza; è piuttosto un metodo per influenzare e trasformare privo dei pericolosi effetti collaterali della forza. A differenza della violenza richiede pazienza, impegno e soprattutto coraggio. Scegliere di risolvere un problema con l'amore richiede il coraggio di sopportare delusioni, di non perdere la pazienza nonostante i colpi che si possono subire. Richiede fede nelle proprie capacità anziché fede nella loro perversione: la forza.

Finora non ho affermato nulla che non fosse già risaputo. Eppure ci sono buone ragioni per affrontare questi argomenti che non sono poi così scontati. Con queste mie osservazioni sulla forza e l'amore, come le due fondamentali modalità di approccio alla vita, vorrei soprattutto stimolare a prendere coscienza di ciò che, per quanto noto, sfugge tuttavia alla nostra consapevolezza. Cerchiamo di osservare come reagiamo nei confronti di nostro figlio, di un cane, di un vicino, di un commerciante, di un antagonista politico, per non parlare di un nemico politico: i muscoli si contraggono quando la volontà viene frustrata, cerchiamo subito di ricorrere a strumenti con cui esercitare la forza, ci sentiamo sconfitti se questi ci mancano o non riusciamo a trovarli. Quante volte ci sentiamo furiosi come la regina di *Alice nel paese delle meraviglie:* «Mozzategli il capo!».[1]

Se vogliamo renderci conto di quanto spesso ricorriamo alla scorciatoia della forza, dobbiamo prestare la massima attenzione e imparare innanzitutto a osservare le reazioni di cui non siamo consapevoli. Poi dovremo cercare di cambiare, di rinunciare all'impiego della forza, ed essere pazienti, vitali, cessare di preoccuparci solo del risultato e prestare invece più attenzione al processo: in tal modo ci rilasseremo, le tensioni e l'ansia si allenteranno.

L'uso della forza costituisce *un* metodo per risolvere il problema dell'esistenza umana. Ma lo è soltanto per chi dispone dei mezzi necessari. E pur essendo un metodo *possibile*, non è affatto *soddisfacente*. Rende dipendenti dagli strumenti con cui si esercita la forza, rende isolati e impauriti. L'uso della forza è una risposta assurda anche se possibile, e non soltanto per il suo dubbio valore intrinseco, ma soprattutto perché non risolve il problema cruciale dell'esistenza umana: l'ineluttabilità della morte. L'uomo più potente è sconfitto dalla morte quanto il più inerme. È proprio questa spina della sconfitta ultima a rendere ridicolo il principio della forza, anche se ciò non affiora alla consapevolezza.

L'amore è sempre un interesse attivo per la crescita e la vitalità della persona amata. E non può essere diversamente, dal momento che la vita stessa è un

[1] L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie*, Mondadori (Oscar narrativa), Milano 1977, p. 81.

divenire, è un processo di unificazione e integrazione. L'amore per ogni essere vivente si manifesta nel desiderio appassionato di favorire questa crescita. D'altro canto, come abbiamo potuto vedere, il desiderio di esercitare un controllo e di impiegare la forza sono contrari alla natura dell'amore, e costituiscono un ostacolo al suo sviluppo e alla sua realizzazione.

A questo punto qualcuno si chiederà perché parlo di amore per la vita, mentre finora ho parlato soprattutto di amore per una persona, un animale, una pianta. Esiste qualcosa come «l'amore per la vita»? Non si tratta di un'astrazione? Gli oggetti dell'amore non sono forse fenomeni concreti e specifici quanto le persone? Se la vita è un processo di crescita e di integrazione, e non può essere amata con strumenti di forza e di violenza, l'amore per la vita rappresenta il nucleo di ogni forma di amore. Chiunque creda di amare un altro, senza amare la vita, potrà desiderare di aggrapparsi a questa persona, ma non la amerà. Che le cose stiano così è noto a noi tutti, anche se non sempre ne siamo consapevoli.

Quando di un uomo si dice che «ama la vita», i più comprendono cosa si intende con ciò: immaginiamo una persona che ama tutto ciò che cresce ed è vivo, che è attratta da ogni fenomeno di crescita: la crescita di un bambino, il processo di maturazione di un adulto, lo sviluppo di un'idea, di un'organizzazione. Anche ciò che è senza vita, come l'acqua o una pietra, si trasforma per lui in qualcosa di vitale, e ciò che è vivo lo attrae, non perché sia grande e potente, ma perché è vivo. Spesso chi ama la vita si riconosce dall'espressione del volto: i suoi occhi e la sua pelle sono luminosi, qualcosa splende in lui e intorno a lui. Quando gli esseri umani si innamorano, essi amano la vita, ed è questa la ragione per cui si attraggono vicendevolmente. Ma se l'amore per la vita è troppo debole per durare, presto l'innamoramento finisce, ed essi non riescono a comprendere perché i loro volti, pur essendo gli stessi, sono cambiati.

Ma l'amore per la vita è comune a tutti gli uomini, e differisce in loro solo per il grado? Sarebbe bello, eppure ci sono individui che non amano la vita, che «amano» la morte, la distruzione, la malattia, la decadenza, la disintegrazione. Essi non sono attratti dalla crescita e dalla vitalità, se non per avversarle e soffocarle. Odiano la vita perché non riescono a goderla o a controllarla. Soffrono dell'unica autentica perversione: l'attrazione per la morte. Nel libro *Psicoanalisi dell'amore*[2] ho definito questi individui «necrofili», «amanti della morte», e ho sottolineato che l'orientamento necrofilo, da un punto di vista psichiatrico, nelle sue forme estreme è sintomo di una grave malattia mentale.

Basta guardarci intorno per scoprire che conosciamo individui amanti della vita e individui amanti della morte, anche se forse non osiamo neanche pensarla in questi termini, visto che a un esame superficiale tutti sono «simpatici» e «amabili»; se poi qualcuno viene afferrato dalla pulsione di uccidere, tendiamo a sbarazzarci del problema definendo il soggetto un «malato»; potrà anche darsi che sia malato, ma come possiamo essere sicuri di non soffrire anche noi della stessa malattia? Cosa ci dà la certezza di amare la vita e non la morte?

In realtà nella nostra cultura sintomi assai seri suggeriscono che siamo già affetti da un'attrazione insidiosa per tutto ciò che è senza vita; i segnali sono numerosi ed evidenti: a livello internazionale violenza distruttiva e sadismo, criminalità e crudeltà a livello nazionale; il grado di tensione e di ansietà, di

[2] E. Fromm, *Psicoanalisi dell'amore. Necrofilia e biofilia nell'uomo*, Newton Compton Italiana, Roma 1971.

cui si può avere quasi una misura dal numero di psicofarmaci venduti nel nostro paese; il consumo di droghe, che rappresenta un tentativo di sostituire l'autentico amore per la vita con stati di eccitazione nervosa. Non ci servono statistiche per convincercene. Molti di noi ne presentano i sintomi in misura più o meno grave: il nostro frequente bisogno di alcol per sentirci a nostro agio in compagnia; o le nostre affettate manifestazioni di allegria o di preoccupazione quando l'occasione sembra richiederlo; la nostra tendenza a *pensare* anziché *sentire* ciò che è adeguato a una situazione (un matrimonio, un funerale, il dipinto di un celebre artista); il ricorso crescente al sesso per raggiungere «intimità» ed eccitazione senza provare altro sentimento per la persona all'infuori di questo desiderio.

Un altro indizio dell'ansia e della tensione cui siamo soggetti è la coazione al fumo. Chi abbia provato a smettere di fumare sa che la tentazione di ricorrere alla sigaretta è più forte se deve incontrare qualcuno, o in situazioni che lo rendono teso o nervoso. Si può anche fare il seguente esperimento: cercate di sedere immobili, di non fare nulla e non pensare a nulla. Forse chiuderete gli occhi, o poserete lo sguardo su un albero, un campo, un fiore. Penserete che sia semplice. Provateci! Potreste scoprirvi inquieti a pensare a mille cose e ad attendere solo la fine dell'esperimento.

In una certa misura la tensione e la paura costituiscono problemi personali, ma in larga parte sono il risultato del nostro stile di vita nella società industriale. Indicativo è il fatto che siamo interessati al *risultato* più che al *processo*. Ma nel campo della produzione industriale i risultati sono il prodotto di macchine e apparecchiature. Siamo giunti al punto di considerare noi stessi come macchine, di desiderare rapidi risultati e andare in cerca di apparecchi in grado di produrre l'effetto desiderato.

Ma noi non siamo macchine! La vita non è un mezzo per il conseguimento di un fine, ma è il fine in sé; il processo di vivere, vale a dire cambiare, crescere, evolversi, divenire desti e consapevoli, è più importante di ogni altra realizzazione o risultato se solo – e questa è la condizione più importante – amiamo la vita. Una persona proverebbe probabilmente un certo disagio se, alla domanda sul motivo per cui ama un altro, rispondesse: «Perché ha successo, ricchezza, fama»; saprebbe bene, infatti, che tutto ciò non ha nulla a che fare con l'amore. Ma se dicesse: «perché è vitale, perché il sorriso, la voce, le mani, gli occhi irradiano vitalità» avrebbe dato una risposta ragionevole. Analogamente accade con noi stessi. Siamo interessanti perché siamo interessati; siamo amati perché siamo capaci di amare e perché amiamo la vita in noi stessi e negli altri.

È tuttavia difficile sperimentare questa modalità di approccio in una cultura che premia il risultato a scapito del processo, gli oggetti a scapito della vita, che trasforma i mezzi in fini e ci insegna a usare il cervello laddove è in gioco il cuore. Amare un'altra persona e amare la vita non sono cose che si raggiungono in fretta. Ciò è possibile con il sesso ma non con l'amore. Senza il piacere della *quiete* non c'è amore; l'amore richiede la capacità di godere nell'*essere* anziché nel *fare*, nell'*avere*, o nell'*usare*.

Un altro fattore che rende più difficile amare la vita è il nostro appetito crescente e mai appagato di cose. Gli oggetti possiedono un'indubbia utilità per l'uomo. Ma se diventano dei fini anziché dei mezzi, allora tendono a intaccare l'interesse e l'amore dell'uomo per la vita, a reificare l'essere umano per trasformarlo in un'appendice della macchina. Gli oggetti possono produrre molti risultati, ma non possono amare né l'uomo né la vita. Come consumatori siamo stati talmente indottrinati da credere che il piacere sia completo solo se è legato all'acquisto di

qualcosa. Abbiamo perso la consapevolezza di ciò che era ovvio ancora fino a poche generazioni fa: che i piaceri più squisiti della vita non hanno bisogno di apparecchiature o di congegni; presuppongono invece la capacità di rimanere quieti, di lasciarsi andare, di concentrarsi.

Viaggiare sulla luna eccita la fantasia di milioni di uomini, e per molti è più affascinante che perdersi nella contemplazione di una persona, di un fiore, di un fiume o di se stessi. Certo, nel «viaggio sulla luna» è racchiuso un patrimonio di intelligenza, perseveranza, coraggio, audacia, ma non di amore. Viaggiare sulla luna simboleggia quindi la vita in simbiosi con le apparecchiature meccaniche che usiamo e ammiriamo. Questo mondo di oggetti fatti dall'uomo costituisce il nostro orgoglio e il nostro pericolo. Quanto più preminente diviene questo aspetto «oggettuale» della realtà, quanto più siamo interessati alla manipolazione di questi oggetti, tanto meno sperimentiamo la qualità della vita e tanto meno siamo in grado di amarla. In verità c'è motivo di sospettare che amiamo i miracoli della tecnica – potenzialmente in grado di distruggere la vita – più della vita stessa. Non potrebbe darsi che la nostra incapacità di giungere al disarmo nucleare dipenda dal fatto che per noi, uomini del mondo industrializzato, la vita ha perso la sua forza d'attrazione e oggetto della nostra ammirazione sono diventate le cose?

Un ostacolo ulteriore è costituito dalla crescente burocratizzazione cui sono sottoposte le nostre azioni. Anche quando usiamo nomi piacevoli quali «lavoro di squadra», «spirito di gruppo» e così via, rimane tuttavia il dato essenziale che, per ottimizzare l'efficienza economica, tendiamo a ridimensionare il singolo individuo, in modo che possa integrarsi nel gruppo, ed essere così efficiente, disciplinato, ma non se stesso, non pienamente vivo, e dunque paralizzato nella propria capacità di amare.

A questo punto sembra lecito chiedersi se sia possibile che le cose cambino. Per ricominciare ad amare la vita è necessario abbandonare il nostro sistema di produzione di massa, il nostro sviluppo tecnologico? Non credo. Ma dobbiamo divenire consapevoli del pericolo, attribuire agli oggetti materiali il posto che spetta loro, cessare di trasformare noi stessi in oggetti e manipolatori di oggetti. In tal caso anche un oggetto – per esempio un bicchiere – può animarsi grazie alla vitalità del nostro approccio, come quello di un artista. Impareremo allora che ci basterà osservare qualcuno o qualcosa abbastanza a lungo per udirne la voce. A condizione però che contempliamo davvero, senza volerne ricavare alcunché, e che siamo realmente capaci di trovare la quiete. Se pensiamo di dover necessariamente descrivere i nostri sentimenti con parole rapite come «È divino!» o «Muoio dal desiderio di rivederlo» è probabile che essi non valgano granché; se siamo capaci di guardare un albero in modo che questo sembri ricambiare lo sguardo, probabilmente non proveremo alcun desiderio di parlare.

Non esistono ricette su come amare la vita, eppure c'è molto da imparare. Se si abbandonano le illusioni, se si è capaci di vedere se stessi e gli altri per come si è, se si impara a fare ritorno a se stessi invece di cercare sempre «fuori», se si coglie la differenza tra la vita e le cose, tra la felicità e l'eccitazione, tra mezzo e scopo e soprattutto tra amore e violenza, si sono già compiuti i primi passi sulla via dell'amore per la vita. Dopo di che bisogna ricominciare a porsi altre domande. Si trovano risposte significative in molti libri ma soprattutto in se stessi.

Non si dovrebbe però ignorare una questione: quanto più si ama la vita, tanto più si soffrirà per le continue offese alla verità, alla bellezza, all'integrità e alla vita stessa. Questa è la situazione attuale. Ma mettersi al riparo dal dolore diventando indifferenti

alla vita, produce soltanto un dolore ancora maggiore. Ogni individuo gravemente depresso può confermare che un sentimento di lutto sarebbe un sollievo rispetto alla tortura dell'indifferenza. Essere felici non è la cosa più importante nella vita, ma lo è essere vitali. Soffrire non è la cosa peggiore della vita: lo è l'indifferenza. Se soffriamo possiamo cercare di eliminare le cause del dolore. Se non proviamo nulla siamo paralizzati. Nella storia dell'uomo la sofferenza è sempre stata la levatrice del cambiamento. Potrà – per la prima volta – l'indifferenza distruggere la capacità dell'uomo di cambiare il proprio destino?

Fonti

"Bachofen e la scoperta del matriarcato" ("Bachofen Discovery of the Mother Right"), manoscritto degli anni Cinquanta, pubblicato per la prima volta nell'edizione originale tedesca del presente volume: Erich Fromm, *Liebe, Sexualität und Matriarchat*, DTV, München 1994).
© 1994 by The Estate of Erich Fromm

"La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale" ("The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology"), pubblicato per la prima volta in «Zeitschrift für Sozialforschung», vol. III, Librairie Félix Alcan, Paris 1934, pp. 196-227 e successivamente in: Erich Fromm, *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1976.
© 1970 by Erich Fromm

"La creazione maschile" ("Die männliche Schöpfung"): manoscritto redatto non più tardi del 1933 e pubblicato per la prima volta nell'edizione originale tedesca del presente volume: Erich Fromm, *Liebe, Sexualität und Matriarchat*, cit.
© 1994 by The Estate of Erich Fromm

"L'opera di Robert Briffault sul matriarcato" ("Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht"), pubblicato per la

prima volta in «Zeitschrift für Sozialforschung», vol. II, Librairie Félix Alcan, Paris 1933, pp. 382-387.

"Significato attuale della teoria del matriarcato" ("The Significance of the Theory of Mother Right for Today", in *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano,1976.

"Sesso e carattere" ("Sex and Character"), pubblicato per la prima volta in «Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Process», vol. VI, The William Alanson Psychiatric Foundation, Washington 1943, pp. 21-31. Questo articolo fu poi ampliato da Fromm nel 1948 perché fosse pubblicato in R.N. Anshen, a cura di, *The Family: Its Functions and Destiny*, Harper and Row, New York 1949, pp. 375-392.

"Uomo e donna" ("Man – Woman"), conferenza tenuta da Erich Fromm nel 1949 e pubblicata per la prima volta in M.M. Hughes, a cura di, *The People in Your Life. Psychiatry and Personal Relations*, Alfred A. Knopf, New York 1951, pp. 3-27.

"Sessualità e carattere", pubblicato per la prima volta con il titolo "Sex and Character: The Kinsey Report Viewed from the Standpoint of Psychoanalysis" in D.P. Gedges and E. Curie, a cura di, *About the Kinsey Report*, The New American Library, New York 1948, pp. 301-311.

"Mutamento nel concetto di omosessualità" ("Changing Concepts of Homosexuality"), manoscritto redatto non oltre il 1940 e pubblicato per la prima volta nell'edizione originale tedesca del presente volume: Erich Fromm, *Liebe, Sexualität und Matriarchat*, cit.

"Egoismo e amore per se stessi" ("Selfishness and Self-Love"), pubblicato per la prima volta in «Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Process», vol. II, The William Alanson Psychiatric Foundation, Washington 1939, pp. 507-523.

"Il fascino della violenza e l'amore per la vita" ("Do We Still Love Life?"), in «McCalls», 94, New York, agosto 1967, pp. 57 e 108-110.

OSCAR SAGGI

Kolosimo P. e C., I misteri dell'Universo

Jeffers, Conosci le tue paure e vincile

Ricciotti, Vita di Gesù Cristo

Schopenhauer, Aforismi sulla saggezza del vivere

Lamparelli, Tecniche della meditazione orientale

Cavendish, La magia nera

Davies, Sull'orlo dell'infinito

Wuketits, Konrad Lorenz. Una vita

Strachey, La regina Vittoria

Asimov, L'universo invisibile

Kolosimo P., Non è terrestre

Lupieri, Gesù Cristo e gli altri dei

Gagliardi, Le Rune

Ravasi, Antico Testamento

Dawkins, Il gene egoista

Cavendish, Storia della magia

Taylor, La monarchia asburgica

Di Trocchio, Le bugie della scienza

Fruttero & Lucentini, Íncipit

Finley, L'economia degli antichi e dei moderni

Cavalli-Sforza L. e F., Chi siamo

Abraham, Le età della vita

Rosemberg, L'Ebraismo

Alberti, Gli Slavi

Biardeau, L'induismo

AA.VV., Il libro delle cose strane e misteriose

Aron Robert, Così pregava l'ebreo Gesù

Lamparelli, Tecniche della meditazione cristiana e pagana

Chouraqui, La vita quotidiana degli uomini della Bibbia

Aron Robert, Gli anni oscuri di Gesù

Daniel-Rops, La vita quotidiana in Palestina al tempo di Gesù

Saracini, Breve storia degli ebrei e dell'antisemitismo

Bonaparte, Autobiografia

Buchanan, Secessione

Torno, Pro e contro Dio

Lamparelli, Manuale di meditazione

Cardini, Il Barbarossa

Martini, La preghiera di chi non crede

Prezzolini, Intervista sulla destra

Noja, Maometto profeta dell'Islàm

Noja, L'Islàm e il suo Corano

Nietzsche, Umano, troppo umano, I - Scelta di frammenti postumi (1876-1877)

Nietzsche, Umano, troppo umano, II - Scelta di frammenti postumi (1878-1879)

Piattelli Palmarini, L'illusione di sapere

Herre, Bismarck. Il grande conservatore

Lorenz, La scienza naturale dell'uomo

Sachs, Storia degli strumenti musicali

Barucci - Magliulo, L'insegnamento economico e sociale della Chiesa (1891-1991)

Grazzi - Schoss, Imparare la salute

AA.VV., I giovani e la lettura

Mack Smith, Vittorio Emanuele II

Pinotti - Malanga, B.V.M. Beata Vergine Maria

Barilli, Corso di retorica

Miglio, Italia 1996. Così è andata a finire

Introvigne, Le sètte cristiane

Breitman, Himmler. Il burocrate dello sterminio

Argenteri, Il re borghese

Salvo, Depressione e sentimenti

Hobsbawm, L'età degli imperi 1875-1914

Erickson, Maria Antonietta

Alexandrian, Storia della filosofia occulta

Vegetti Finzi, Il bambino della notte

Davies, La mente di Dio

Lewis, Gli assassini

Arena, Vivere il Taoismo

Duby, Medioevo maschio

Goebbels, Diario 1938

Powers, La storia segreta dell'atomica tedesca

Kennedy, Caccia alla Bismarck

Montale, Per conoscere Montale

Burn A.R., Storia dell'antica Grecia

Danna, Amiche, compagne, amanti

Mannucci, L'odio antico

Fromm, Psicanalisi della società contemporanea

Tomasi di Lampedusa, Letteratura inglese (vol. I)

Vegetti Finzi, Il romanzo della famiglia

Morris, Noi e gli animali

Minore, Rimbaud

Tomasi di Lampedusa, Letteratura inglese (vol. II)

Campbell, Miti per vivere

Fromm, L'arte di ascoltare

Good, Come amare (e farsi amare da) un uomo difficile

Marcoli, Il bambino arrabbiato

Morris, Il bambino

Fejtő, Requiem per un impero defunto

Giammusso, Vita di Eduardo

Moulin, La vita quotidiana dei monaci nel Medioevo

Asimov, A perdita d'occhio

Fromm, L'arte di vivere

Citati, Alessandro

Martini, La scuola della parola

MacDonald, The Beatles. L'opera completa

Ravasi, Qohelet

Dacquino, Che cos'è l'amore

Sibaldi, I grandi peccatori

Regge, Infinito

Noja, Breve storia dei popoli arabi

Fromm, Psicanalisi e religione

Piattelli Palmarini, L'arte di persuadere

Pivano, Amici scrittori

Segrè, Personaggi e scoperte della fisica

Asimov, Grande come l'universo

Angela, I misteri del sonno

Coren, L'intelligenza dei cani

Fromm, Anima e società

Cipolla, Storia facile dell'economia italiana dal Medioevo a oggi

Abraham, Un amore tutto nuovo

Putnam, La tradizione civica nelle regioni italiane

Cardini, Quell'antica festa crudele

Francescato, Figli sereni di amori smarriti

Ravasi, Il racconto del Cielo

Burbatti - Castoldi, S.O.S. Anoressia

Fromm, I cosiddetti sani

Nuland, Come moriamo

Citati, La collina di Brusuglio

Julien, Il linguaggio dei simboli

Straniero, I comunisti

Petronio, Il piacere di leggere

Rausis, L'iniziazione

Cleary, Il libro del comando e della strategia

Davies, I misteri del tempo

Breton, Depressione, il male oscuro

Markhal, L'elaborazione del lutto

Sheehan, Ansie, fobie e attacchi di panico

Fromm, Amore e sessualità

Introvigne, La stirpe di Dracula

Federighi, Le grandi voci della musica americana

ALEK AZRAEL
Biblioteca Libertaria Internazionalista
https://facebook.com/groups/1221329846230707/?fref=ts